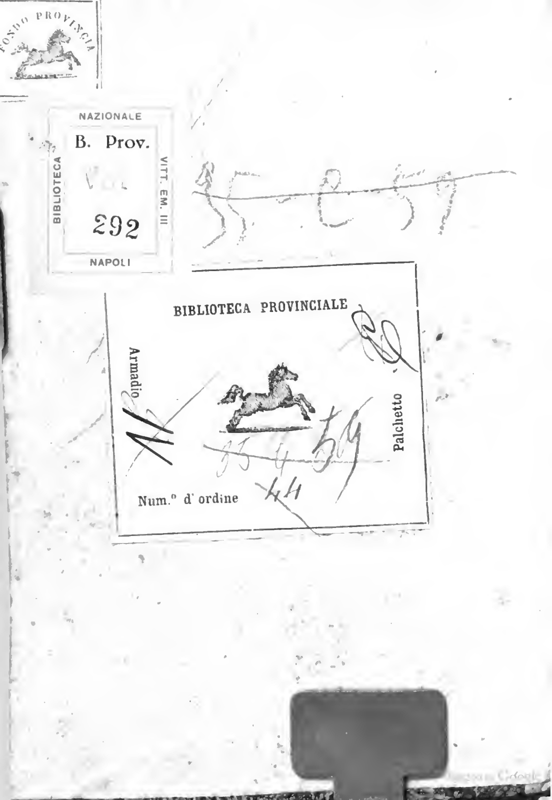






Ueber

Indogermanen- und Semitenthum.

Eine völkerpsychologische Studie.

Von

Johannes Röntsch,

P. in Miltitz bei Meißen.



Leipzig, 1872.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.



Vorwort.

Vorliegendes Buch ist aus einem academischen Missions-Vortrag, den ich vor mehr denn zehn Jahren als Student in Erlangen hielt, entstanden. Was damals in noch ziemlich undeutlichen Umrissen mir vor der Seele schwebte, hat hier eine festre Gestalt gewonnen. Veranlaßt wurde ich zu dem Entschlusse die in jenem Vortrage angedeuteten Gedanken auszuführen durch das Erscheinen des Grau'schen Buches „Semiten und Indogermanen." Mit großem Interesse las ich dies frische, geistvoll geschriebene Werkchen und der Wunsch wurde in mir lebhaft, wie Grau theologischerseits die Semiten einer gründlicheren Betrachtung gewürdigt hat, so die Völkerfamilie der Indogermanen zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung zu machen. Im Verlauf der Arbeit selbst gelangte ich allerdings immer mehr zu der Ueberzeugung, daß ich Graus Meinungen über das Semitenthum nicht theilen könne.

Ich weiß mich ziemlich unabhängig in dem Gang, den ich in meiner Untersuchung einschlug, wie in dem Urtheil, das ich mir über die beregte Frage bildete; Aufrichtigkeit und Dankbarkeit veranlassen mich jedoch zu einem Geständniß. Zwar nicht der Anstoß zu der vorliegenden Studie selbst, wohl aber die erste Anregung zu dem in ihr genommenen Ausgangspunkt d. h. zu der sie beherrschenden Anschauung vom Epos wurde mir in ziemlich jungen Jahren durch einen von mir hochverehrten Lehrer,

den derzeitigen Rector des Gymnasiums zu Bautzen Herrn Professor Dr. Kreußler gegeben. Was er als die leitende Idee der Iliade hinstellte, war ein Gedanke, der mich auf meine Auffassung vom Epos im allgemeinen brachte. Seine Güte hat mir denn auch zur Benutzung respective Verarbeitung in's Ganze einen von ihm über die Idee der Iliade gehaltenen Vortrag im Manuscript überlassen. Ich spreche dafür auch öffentlich dem theuern Manne meinen herzlichen Dank aus.

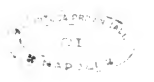
Ob das Werkchen eine freundliche Aufnahme finden wird, weiß ich natürlich nicht, mir selbst hat seine Ausarbeitung, die mich an den sprudelnden Quell gesunden Volkslebens führte, manche frohe Stunde in der Stille bereitet.

Der Kern der Frage, die hier verhandelt wird, dürfte allerdings gerade in unsern Tagen ein allgemeineres Interesse beanspruchen, er ist religiöser Natur. Ganz von selbst erhielt daher bei der theologischen Stellung des Verfassers die Arbeit eine apologetische Färbung. Berechnet war ursprünglich das Buch in seiner Haltung und Sprache für Gebildete überhaupt, vielleicht ist es in der oder jener Partie darüber ein wenig hinausgegangen; diejenigen, welche an den schönen und wichtigen Ergebnissen der neueren Wissenschaften der Sprach- und Religionsvergleichung Interesse haben, dachte ich mir gern als Leser. Sollte das Büchlein auch bei Sach- und Fachmännern Beachtung finden, so bitte ich diese zu bedenken, daß sein Verfasser nicht zu ihnen zählt und deßhalb auf freundliche Nachsicht rechnen muß.

Miltitz, im Herbst 1871.

Der Verfasser.

Inhalt.



Einleitung.

Die Frage, welche uns in der vorliegenden Betrachtung beschäftigen soll, die über die Charaktereigenthümlichkeiten der beiden großen Völkerfamilien der Indogermanen und Semiten und ihr Verhältniß zu einander in der Geschichte zählt nach dem Urtheil eines Fachgelehrten zu den wichtigsten und schwierigsten der gegenwärtigen Wissenschaft. Es handelt sich dabei um Zusammenfassung und Verwerthung von Forschungen und Resultaten, die von Wissenschaften angeregt und zu Tage gefördert worden sind, welche ganz der Neuzeit angehören. Erst nachdem die sprachvergleichende Wissenschaft den Beweis geliefert hat, daß es eine Zeit gab, wo all die Völker, welche man jetzt unter dem Namen der Indogermanen zusammenfaßt, noch **ein** Volk bildeten, „wo die Vorfahren der Celten, Germanen, Slaven, Griechen und Italiker, der Perser und Hindus unter dem nämlichen Dach zusammenwohnten geschieden von den semitischen und turanischen Stämmen", erst seitdem man diese Einsicht und Erkenntniß gewonnen hatte, konnte man dazu fortschreiten beide Völkergruppen mit einander zu vergleichen, ihre charakteristischen Unterschiede festzustellen und den Antheil, den beide an der Entwicklung des menschlichen Geistes und dem Werk der Civilisation genommen, zu bestimmen.

Derartige Untersuchungen verweisen uns aber in das Gebiet der großen, universalen Geschichte, Probleme werden da behandelt, die über das Ganze der Menschheitsgeschichte Licht zu verbreiten geeignet sind. Sie liegen aber unsrer Zeit nahe, denn deren wissenschaftliches Interesse ist ein vorwiegend historisch gerichtetes.

Auf dem Gebiet der Geschichte wird mächtig gearbeitet und man ist bemüht auf die ersten Anfänge zurückgehend den Schleier zu lüften, der bisher über die früheste Vergangenheit gebreitet lag. Der Orient hat sich uns erschlossen, die Inschriften der Ruinen und Denkmäler von Babylon und Ninive hat man zu entziffern begonnen, aus den Gräbern und Grüften Aegyptens steht eine längst begrabene Welt wieder auf, und das vorislamische Arabien ist uns kein Räthsel mehr. Es ist vielfach wenigstens gelungen in der Geschichte der Völker fast um Jahrtausende zurückzugehen; denn während z. B. die Darstellung der deutschen Geschichte in früheren Lehrbüchern mit dem Eintritt der Kymbern und Teutonen in römisches Gebiet begann, alles Frühere aber sich auf dem Boden vager Vermuthung und willkührlicher Combination bewegte, weiß man jetzt von den Deutschen aus einer Zeit zu erzählen, da sie wahrscheinlich den europäischen Boden noch gar nicht betreten hatten.

Fast verlaufen sich die Grenzen der historischen Zeit vor unsrem Auge in das Dämmerlicht des geschichtlichen Werdens überhaupt. Für Erforschung der Urgeschichte der Indogermanen hat bekanntlich die sprachvergleichende Wissenschaft Außerordentliches geleistet, eine Disciplin, die zwar noch jung ist, aber bereits herrliche Resultate zu Tage gefördert hat. Nur ist dieser Wissenschaft zu rathen, daß sie ihrer Grenzen sich bewußt bleibe und sich nicht auf das ihr fremde Gebiet des Philosophirens und haltlosen Combinirens verliere.

Die Geschichtswissenschaft ist keine rein empirische, es ist unmöglich hier am Stoff haften zu bleiben und das Geschehene nur als ein planlos aufgehäuftes Conglomerat von Thatsachen und Zahlen gedankenlos anzusehen. Nicht nur, daß die gewonnenen Resultate sofort in den Dienst der oder jener geschichtlichen Gesammtanschauung treten, von vornherein schon wird die Einnahme einer festen Stellung gefordert. Bereits aus diesem Grunde wäre ersichtbar, daß die Behandlung unsrer Frage nicht nur dem Geschichts- und vergleichenden Sprachforscher von Fach zufallen müsse, sondern daß auch anderen ein Recht sie zu

erörtern zustehe, es gibt aber noch einen anderen, der insonderheit es rechtfertigt, daß Theologen sich an ihrer Beantwortung betheiligen, denn der Kern unsres Themas ist ein religiöser; es soll nämlich die den Semiten vom Indogermanen unterscheidende Rasseneigenthümlichkeit vor allem auf religiösem Gebiet, in der Sphäre der religiösen Anschauung zum Ausdruck kommen. Es genügt da nur den Namen Renan's auszusprechen, von dem Grau mit Recht behauptet, daß sein „Leben Jesu" nur die Frucht eines Baumes sei, dessen Wurzeln die Grundanschauungen jenes Gelehrten über unsre beiden Völkerstämme sind. Der Historiker Renan ward zum Theologen Renan. Gegner nun Renan's und aller derer, die seine Welt- und Geschichtsanschauung theilen, von den Grundwahrheiten des Christenthums überzeugt, treten wir für sie ein und werden damit zum Apologeten. Wir erinnern uns irgendwo von „apologetischem Rausch" gelesen zu haben, womit das Zuviel in Vertheidigung der Wahrheit getadelt werden sollte. Etwas Wahres mag damit gesagt sein und Leo Recht haben, wenn er in seiner etwas drastischen Weise gegen „jene kleinliche Polemik, die auf alle Dummheiten und Beschränktheiten der Gegner antworten zu müssen glaubt" eifert; indeß Apologetik treiben ist eine Forderung der Zeit, und wir wollen übrigens nicht kleinliche Polemik treiben, sondern in's Ganze und Volle gehen. Front vor allem werden wir gegen jenen öden und verödenden Naturalismus machen, der ein weniger tief- als breitgehender Strom fast alle Wissensgebiete, besonders aber das der Anthropologie zu verschlemmen droht. Es sind eben Ideen, die die Geschichte beherrschen, und Gedanke und Idee hat auch den frühesten Menschen und sein Leben schon getragen. Das zur Rechtfertigung der apologetischen Färbung unsrer kleinen Studie.

Täuschen wir uns nicht, so sind es zuletzt nur zwei Welt- und Geschichtsauffassungen, welche den wissenschaftlichen Kampfplatz auch in unsrer Frage zu betreten wagen können: die pantheistische und christlich-theistische. Diese wie jene begnügt sich nicht mit Halbheiten und weiß ein Princip mit Consequenz

durchzuführen. So sind denn auch in der Beurtheilung des Semiten- und Indogermanenthums diese beiden entgegengesetzten Anschauungen auf einander gestoßen. Renan hat sich rückhaltslos auf pantheistischen Standpunkt gestellt und von dem aus die Frage beleuchtet, Grau von positiv-christlichem aus. Wer tiefer zu blicken vermag, erkennt alsbald, daß ein gewaltiger Kampf hier gestritten wird, und daß Gedanken und Ideen da zum Austrag kommen, die von allgemeinster Bedeutung darum auch das allgemeinste Interesse beanspruchen dürfen. Es ist, als ob ein geistiger Rassenkampf bei Ventilirung unserer Frage geführt würde, das wenigstens möchte man glauben, wenn man von Renan unser Thema in der Vorlesung, mit der er sich auf seinen Lehrstuhl einführt, behandeln hört.*)

Diese wenigen Bemerkungen mögen zur vorläufigen Orientirung auf dem zu betretenden Gebiete genügen. Wir gehen sofort zur Sache selbst über, indem wir zunächst eine kurze Darstellung der modernen Auffassungen des Semiten- im Unterschiede vom Indogermanenthum zu geben versuchen.

---

*) De la part de pays les Sémitiques dans l'histoire de la civilisation, discours d'ouverture du cours de langues Hébraique, Chaldaïque et Syriaque au Collége de France. 2 édition. Paris 1862.

Capitel I.

Die modernen Darstellungen des Semitismus.

In dem ersten und bis jetzt einzigen Band „seiner Geschichte der semitischen Sprachen“*) hat Ernst Renan, ohne Zweifel einer der hervorragendsten gelehrten Schriftsteller des heutigen Frankreichs, das erste Capitel einer allgemeinen Charakteristik derjenigen Völker gewidmet, deren Sprachen er im genannten Werke zum Object wissenschaftlicher Untersuchung gemacht hat. Das Bild, welches er mit der ihm eignen Gewandtheit und schriftstellerischen Eleganz von den Semiten entwirft, ist etwa folgendes:

Im Südwesten Asiens, in den Gegenden, welche im Westen vom mittelländischen Meere, im Norden von der Gebirgskette des Taurus, im Osten vom Tigris, im Süden von den Meeren, welche die Arabische Halbinsel umspülen, begrenzt werden, finden wir die Wiege einer Völkerfamilie, nicht sowohl durch die Ausdehnung des Raumes, den sie einnimmt, merkwürdig, als vielmehr durch die auffällige Gleichheit ihres Charakters und die Rolle, welche sie in der Geschichte des menschlichen Geistes gespielt hat. Wir nennen diese Völkerfamilie Semiten, ein Name, der allerdings, seitdem die Völker Asiens genauer erforscht sind, sich als incorrect erweist und besser mit dem der syro-

*) Histoire générale et Système comparé des Langues Sémitiques p. Ernest Renan. Paris 1855.

arabischen Völker vertauscht werden könnte, der aber einmal conventionell geworden unbedenklich beibehalten werden mag. Das nun, worin die Semiten Großes geleistet haben, gehört nicht der äußeren, der politischen Sphäre an, sondern der religiösen und moralischen, man kann ihnen ohne Uebertreibung wenigstens eine Hälfte des intellectuellen Werkes der Menschheit zuschreiben. Von den zwei Worten, die bis jetzt dem Geist gleichsam als Parole auf seinem Wege zur Wahrheit gedient haben, Wissenschaft und Religion, war ihnen letzteres eigen, das sie immer mit einem gewissen höheren Instinkt begriffen. Nicht jene unabhängige, ernste und kühne Art der Forschung, wie sie die große Völkergruppe der Indogermanen von je her ausgezeichnet hat, mit der diese auf dem Wege geschloßnen logischen Denkens Gott und Welt im System zu begreifen suchten, ist der Semiten Erbtheil, wohl aber diese festen und sicheren Intuitionen, kraft deren sie schon früh die Gottheit entschleierten, und ohne Reflexion und Raisonnement zur reinsten Form der Religion, welche das Alterthum kannte, gelangten. Die Wiege der Philosophie stand in Griechenland und Indien, Offenbarung und Prophetie, Psalm und Spruchweisheit sind das Erbe der theokratischen Rasse der Semiten. Ist es nicht merkwürdig, daß die drei Religionen, welche bis jetzt in der Geschichte der Civilisation die größte Rolle gespielt haben, daß sie nur als drei Zweige an einem Stamme erscheinen, drei, wenn auch ungleich reine Ueberlieferungen ein und derselben Idee, nicht auffallend daß es nur Tagereisen sind von Jerusalem nach dem Sinai und vom Sinai nach Mekka? — Die semitische Rasse ohne jene Höhe der Speculation, wie sie Indien und Deutschland allein kennt, ohne den Sinn für Maaß und Schönheit, den Griechenland den neu-lateinischen Völkern vererbt hat, ohne die feine und tiefe Empfindsamkeit, dem Charakteristicum der Celten, steht offenbar mit den Indogermanen verglichen als eine niedrigere Combination der menschlichen Art — une combinaison inférieure de la nature humaine — da. Wohl begreift der Semit die Einheit, nicht aber die Vielheit; seine

charakteristischen Eigenthümlichkeiten alle aber fassen sich in einem Wort zusammen — **Monotheismus**. Er ist der Ruhm des Semiten, dem die Erhabenheiten wie Verirrungen des Polytheismus immer fremd blieben. Der Monotheismus ist etwas Unerfindbares und selbst der Semit würde sich nie zu dem Satze von der göttlichen Einheit hindurchgerungen haben, wenn er ihn nicht in den mächtigsten Instinkten seines Geistes und Herzens gefunden hätte — dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur coeur. — Was Verschiedenheit, Mehrheit, Geschlecht in Gott bedeuten solle, ist dem Semiten unfaßbar und wie ein ungeheurer Barbarismus würde das Wort „Göttin" im Hebräischen klingen. Allen selbst den pluralisch lautenden Namen der semitischen Gottheiten liegt die Idee der vollendeten Einheit einer höchsten und untheilbaren Macht — l'idée de suprême et incommunicable puissance, de parfaite unité — zu Grunde, das beweist entschieden die Analyse dieser Namen. Die Wüste ist monotheistisch, in ihrer ungeheuren Einförmigkeit erhaben bringt sie von vornherein dem Menschen die Idee des Unendlichen, nicht aber das Gefühl für jenes unaufhörlich schöpferische Leben nahe, welches eine fruchtbare Natur anderen Rassen eingehaucht hat. Nur fremden Einflüssen haben wir es zuzuschreiben, wenn wir einzelne Zweige dieser Völkerfamilie, wie die Phönicier, dem Polytheismus verfallen sehen. Das ist Abfall, und immer selbst in Arabien bestanden die religiösen Reformen in Zurückführung zum Monotheismus der Zweige, die treu dem ursprünglichen Geiste blieben, vor allem dem Zweig der Terachiten oder Abrahamiden. Der Semit hat nie eine Mythologie gehabt und konnte sie bei seiner Idee von Gott nicht haben, eines Gottes, der streng von der Welt geschieden, nicht zeugend noch erzeugt, undarstellbar jene großen göttlichen Gedichte unmöglich machte, in denen Indiens, Persiens, Griechenlands Phantasie sich enthüllte.

Die nothwendige Consequenz des Monotheismus ist die Intoleranz, der wir bei den Semiten begegnen. Während die indogermanischen Völker wenigstens vor ihrer Bekehrung zu

semitischen Anschauungen ihre Religionen nie als die absolute Wahrheit, sondern mehr als ein Familien- und Kastenerbe auffaßten und deßhalb auch von aller Unduldsamkeit und Proselytenmacherei fern waren, finden wir dagegen die Semiten bestrebt, einen Cultus frei von allen, auch provinzialen Unterschieden zur Geltung zu bringen, und alle anderen Religionen für falsch und unberechtigt zu erklären. Die Intoleranz in diesem Sinn ist wirklich ein charakteristischer Zug der Semiten und ein Theil ihrer guten wie schlimmen Hinterlassenschaft an die Welt. Wurzelt aber auch die Toleranz der Indogermanen in dem höheren Bewußtsein von der menschlichen Bestimmung und einer größeren Weite des Geistes, wer wird trotzdem zu leugnen wagen, daß die semitische Rasse, indem sie die göttliche Einheit offenbarte und die localen Religionen unterdrückte, den Grund zur Einheit und dem Fortschritt der Menschheit legte?

Mit dem Monotheismus steht ein andrer wesentlicher Zug des Semiten in Zusammenhang, das ist der Prophetismus, unter dessen Form all' die großen Bewegungen im Schooße des Semitenthums sich vollzogen. Keine größere religiöse oder politische Bewegung ohne Prophet. Von Gott zu Welt und Menschen hin ist ein zu großer Schritt, beider Abstand ist ein zu gewaltiger, als daß eine unmittelbare Gemeinschaft zwischen beiden denkbar wäre, es kann sich diese nur durch das Mittelorgan eines Propheten, eines Interpreten göttlichen Willens vollziehen. Die Idee der Offenbarung in dieser Fassung ist eine specifisch-semitische, mit der Rasse selbst gegeben, wie denn der Koran die Völker nur in solche mit und ohne Offenbarung einzutheilen weiß.

Der Semit besitzt keine Wissenschaft, keine Philosophie, bei dem Mangel an Weite und Freiheit des Geistes mangelt es ihm auch an jenem analytischen Denken, das bei den Indogermanen Mythologie und Philosophie erzeugte. Denn dieselben Fähigkeiten, die hier die Mythologien schufen, schufen auch die Philosophie. Der Vielheit und Mannichfaltigkeit im All unzugänglich, vermag der Semit in der Entfaltung der Dinge nur den

unbeugsamen Vollzug des Willens eines höheren Wesens zu erkennen. Das ist auch der Grund, warum die semitische Weisheit nie über Spruchwort und Parabel hinauskam, womit sie sich kaum dem Zeitpunkt nähert, da Griechenlands Philosophie noch in den Windeln lag. Die Bücher Hiob und Koheleth, Repräsentanten der höchsten Entwicklungsstufe semitischer Weisheit, bringen die Probleme nur unter alle möglichen Formen, ohne sie je einen Schritt der Lösung näher zu führen. „Seine Weisheit vermehren, heißt seine Qual vermehren," so resumirt Koheleth.

Dem Semiten geht beinahe alle Wißbegierde ab; seine Idee von der Macht Gottes ist der Art, daß ihn nichts in Erstaunen setzt. Allah ist mächtig! Allah ist groß! das der stereotype Ausruf des Arabers, wenn ihn etwas frappirt. „Allah weiß es!" damit weicht er jedem Zweifel aus. Gott ist Gott, damit ist ihm Alles gesagt und er bedarf einer weiteren Erklärung der Erscheinung nicht. Man kann der Behauptung von dem völligen Mangel einer Philosophie bei den Semiten die wissenschaftliche und philosophische Entwicklung der Araber unter den Abbasiden entgegenhalten. Allein diese Philosophie kann nur mißbräuchlich eine arabische genannt werden, sie ist durchaus eine Entlehnung von den Griechen. Arabisch geschrieben ist diese Philosophie, das ist alles. Uebrigens hat sie auch nur in den fernsten Theilen des muselmännischen Reiches, in Spanien, Marokko, Samarkant geblüht und muß, weit entfernt ein natürliches Produkt semitischen Geistes zu sein, als eine Reaction des indogermanischen Geistes Persiens gegen den Islam aufgefaßt werden.

Derselbe Grundzug der Einfachheit und Monotonie kennzeichnet auch die Poesie der Semiten. Hier fehlt Mannichfaltigkeit gänzlich. Wenig zahlreich und schnell erschöpft sind Themen und Motive; die Form angesehen gibt es nur zwei Gattungen, Parabel, Maschal und Lyrik. Als vollendeter Typus der parabolischen Poesie dürfen die dem Salomo zugeschriebenen Bücher gelten, die lyrische wird durch den hebräischen Psalm und die

arabische Kasida vertreten. Es fehlt dem semitischen Dichter an schöpferischer Vorstellungsgabe, zu subjectiv gerichtet erfaßt er weder mit ganzem Ernst seinen Gegenstand, noch wählt er überhaupt ein Thema, das ihm fremd ist. Deßhalb hier keine Spur von den großartigen Schöpfungen erzählender oder dramatischer Poesie, wo der Dichter sich selbst zu vergessen gezwungen ist.

Unfähig Vieles zu erfahren, erfaßt der semitische Geist das Wenige dagegen mit um so größerer Leidenschaftlichkeit. Bei der größten geschichtlichen Monotonie das ununterbrochene Spiel der gleichen Leidenschaften. Andrerseits fällt bei dem Semiten jene ernste, jene eigenthümliche Gemessenheit und Gravität auf, die ihn verhindert je lustig zu werden. Dem Semiten geht fast ganz die Möglichkeit zu lachen ab.

Es ist diese aller Phantasie entgegengesetzte Geistesrichtung, welche den absoluten Mangel an bildenden Künsten bei den Semiten bedingt. Immer stand bei ihnen Malerei und Bildhauerkunst unter einem gewissen religiösen Banne, ihr naiver Realismus ließ sich Nachahmung, die wesentliche Bedingung der Kunst, nicht gefallen. Ein Muselmann, dem Bruce einen gemalten Fisch zeigte, richtete nach einem Augenblick des Staunens die Frage an ihn: „Wenn dieser Fisch am Tage des Gerichtes sich gegen dich erhebt und dich anklagt, du gabst mir einen Leib, aber keine Seele, was willst du dann antworten?" Die ohne Aufhören wiederholten Vorschriften der mosaischen Bücher gegen alle bildliche Darstellung, der bilderfeindliche Eifer Muhameds beweisen, wie diese Völker wirklich geneigt waren im Bild ein reales und beseeltes Wesen zu erblicken. Nur eine Kunst war den Semiten nicht unbekannt, die Kunst der Subjectivität par excellence, — die Musik.

Der Semit besitzt kein Epos; denn er besitzt keine Mythologie, keine Götter, die mit den Menschen auf weitem Schlachtfeld kämpfen. Was mit diesem einsamen Jehovah, „der da ist, der er ist" in einem Epos anfangen? Wie einen Kampf bestehen gegen den Gott Hiobs, der dem Menschen nur in Donnerschlägen antwortet? Die mythologische Schöpfung kann es hier höchstens

zu Wesen bringen, die als Executoren Gottes seine Befehle vollziehen, zu Engeln, Gebilden, denen jede individuelle Verschiedenheit abgeht.

Gehen wir nun auf das bürgerliche und politische Leben der Semiten ein, so tritt uns auch hier wieder dieselbe Charaktereigenthümlichkeit entgegen. Civilisation in unsrem Sinne hat der Semitismus nie gehabt, in seinem Schooße finden wir nichts von großen, organisirten Reichen, nichts von dem, was wir Gemeingeist nennen, nichts, was an den Staat (πολιτεία) der Griechen oder an die absoluten Monarchien Aegyptens und Persiens erinnerte. Die rein semitische Form der Gesellschaft ist Zelt und Stamm, die einzige Autorität die der Familie. Die Fragen ob Aristokratie oder Demokratie oder Feudalismus, die das Geheimniß der Geschichte der indogermanischen Völker ausmachen, haben für den Semiten gar keinen Sinn. Die höchste Macht ist Gott, der Adel ist patriarchalisch; er gründet sich nicht auf Eroberung, sondern Blut und Abstammung. Phönicien und Syrien sprechen dagegen nicht, hier haben zu stark fremde Einflüsse sich geltend gemacht; der semitische Geist kommt zur vollen Darstellung allein im Mosaismus und Islam, bei Hebräern also und Arabern, und bei letzteren wiederum in ganz besonderem Maaße, Arabien darf man als Maaßstab bei Beurtheilung semitischen Wesens ansehen. Hier die vollendete Anarchie, keine Art von Regierung, keine Idee von Souverainität. Wo diese Rasse einen ihrem Nomadenleben günstigen Boden fand, in Syrien, Palästina, vor allem in Afrika, da wußte sie sich alsbald heimisch zu machen.

Der Semit ist kein Soldat, um das zu sein fehlt es ihm gänzlich an Sinn für Zucht und Unterordnung. Seinem schrankenlosen Individualismus und unzähmbaren Stolz sind persönliche Hingabe, Selbstverleugnung und Sinn für Rangordnung tief antipathisch. Um reguläre Truppen sich zu schaffen, mußte man zu Söldnern seine Zuflucht nehmen. Man denke an David, die Phönicier, Carthager, die Khalifen. Das war auch immer der wunde Fleck aller größeren semitischen Staaten. Die musel-

männischen Eroberungen vollzogen sich ohne Organisation und Taktik. Der Khalif war kein Souverain, kein Militairchef, er war Vice-Prophet.

Selbst die Sittlichkeit des Semiten ist eine von der unsrigen wesentlich verschiedene. Er ist Egoist und kennt keine anderen Pflichten als die gegen sich selbst. Seine Rache verfolgen und das, was er für sein Recht ansieht, fordern, ist in seinen Augen eine Art von Verpflichtung. Es hieße Unmögliches von ihm verlangen, wenn man von ihm fordern wollte, er solle sein Wort halten und Gerechtigkeit auf eine uneigennützige Weise ausüben. In diesen leidenschaftlichen Seelen dämpft nichts das ungezähmte Gefühl des „Ich". Uebrigens ist Religion hier eine besondere Provinz, die nur in einem sehr losen Verbande mit der Sittlichkeit steht. Daher jene seltsamen Charaktere der biblischen Geschichte, die leichtiglich unsrer Weise der Beurtheilung sich entziehen, da für sie der richtige Maaßstab uns fehlt. Man denke an einen David, den rauhen Soldaten und zarten Liederdichter, einen Salomo, der, so wenig scrupulös er auch in seinen politischen Handlungen war, doch als der Weiseste unter den Königen gilt. Fast alle Propheten der alten Schule, ein Samuel und Elias entziehen sich den Regeln sittlicher Kritik, wie wir sie aufstellen. An Muhammed überrascht uns jenes wunderliche Gemisch von Wahrhaftigkeit und Lüge, religiösen Schwunges und gemeiner Selbstsucht. Der Semit ist durchaus indifferent in der Wahl seiner Mittel, sobald er sich nur davon überreden kann, daß es Gottes Wille sei den Zweck zu erreichen. Ueberschauen wir noch einmal all' diese das semitische Wesen ausmachenden Züge, so sind sie wesentlich negativer Art. Der Semit hat keine Mythologie, kein Epos, keine Wissenschaft, keine Philosophie, keine Phantasie, keine plastischen Künste, kein bürgerliches Gemeinwesen, es geht ihm der Sinn für das Zusammengesetzte, für den Unterschied ab, er besitzt nur den für die Einheit und zwar in ausgeprägtester Weise. Mit der Beschränktheit seines geistigen Gesichtskreises harmonirt seine räumliche enge Begrenzung, auf einen Winkel Asiens finden wir ihn be-



schränkt. Die semitische Cultur trägt ganz bestimmtes Gepräge; die arabische Herrschaft trägt allüberall, in Afrika, Sicilien, Spanien gleichen Charakter. Somit muß uns die semitische Rasse als eine in ihrer Einfachheit unvollständige, unentwickelte Rasse erscheinen — comme une race incomplète par sa simplicité même. — Verglichen mit der großen Völkergruppe der Indogermanen, die eine fast ununterbrochene Kette von Irland bis zu den Inseln des indischen Meeres bildet, nimmt sich die semitische Rasse etwa aus wie der Schattenriß zum Gemälde, der Kirchengesang zu unsrer modernen Musik. Es fehlt dem Semiten jene Beweglichkeit, Vielseitigkeit, jene übersprudelnde Lebenskraft, welche Bedingung aller Vervollkommnungsfähigkeit ist. Aehnlich den an sich wenig fruchtbaren Naturen, die nach einer vielversprechenden Jugend es doch nur zu Mittelmäßigem im Mannesalter bringen, haben die semitischen Völker ihre volle Entfaltung in den ersten Tagen erreicht, und spielen im gereifteren Alter keine Rolle mehr.

Wie ein Volk, so seine Sprache. Die semitischen Sprachen sind einfache, auf der Stufe der Kindheit menschlicher Geistesentwicklung stehende, mehr poetische und lyrische, als rednerische und epische Sprachen mit einem Wortschatze, der überall den letzten Hintergrund, die sinnliche Auffassung und Bezeichnung der Dinge hindurchschimmern läßt. Abstraction und Metaphysik sind hier unmöglich. Undenkbar wäre es, daß ein Aristoteles und Kant ihre Gedanken in die Form einer semitischen Sprache gekleidet hätten. Bei einer außerordentlichen Feinheit und Dehnbarkeit zur Bezeichnung der einzelnen Begriffsschattirungen im Verbum ist Modus und Tempus sehr wenig ausgebildet, die Flexion des Nomen aber eine durchaus einfache und primitive. Die Syntax ist gleichfalls die denkbar einfachste, der Satzbau ist der eines Kindes, die Copula „Und" fügt Glied an Glied im Satz aneinander. Von Styl in unsrem Sinn ist in den semitischen Sprachen keine Rede. Das Verszeichen entspricht den Pausen, welche das Athemholen erfordert. Verglichen mit den reichen Sprachen der Indogermanen, die die feinsten Begriffs-

nüancen wiederzugeben und die Gedanken zu einem kunstvoll geordneten Satzbau zusammenzuschließen wissen, erscheinen die semitischen Sprachen als die des Realismus und der Gemüthlichkeit, während die indogermanischen als die der Abstraction und Speculation. Der Unterschied zwischen den einzelnen semitischen Sprachen ist kein größerer, als der zwischen den einzelnen Dialekten ein- und derselben Sprachgruppe bei den Indogermanen, z. B. dem Deutschen, Niederländischen, Skandinavischen. Im Semitismus gibt es keine Sprachfamilien, sondern nur Dialekte.

Das etwa das Bild, welches Renan uns vom Semiten und Semitismus entwirft, wir haben uns bei seiner Wiedergabe meist an seine eignen Worte gehalten. Auffällig stimmt er in seinem Gesammturtheil mit einem andren bedeutenden, einem deutschen Forscher, Christian Lassen*) überein, obwohl Renan versichert, dessen Charakteristik der semitischen Völker vor der Niederschrift seiner Untersuchungen nicht gekannt zu haben. Zwar ist Lassen in seiner Darstellung knapper, auch gerechter, wie es uns scheint in Anerkennung der Vorzüge semitischer Rasse, wenigstens macht er diese entschiedener geltend und zwar so, daß er die Völker beider Rassen vereint das große Werk der Bildung und Civilisation angreifen läßt, aber sein letztes Urtheil über Charakter und Unterschied der beiden großen Völkerfamilien ist das Renan'sche. Unter den Kaukasiern ist nach Lassen den Indogermanen entschieden die Palme vor den Semiten zuzuerkennen. Es besitzen diese nicht das harmonische Gleichmaaß aller Seelenkräfte, durch welche die Indogermanen hervorragen. Gemüth und Leidenschaft, energischer Wille und scharfer Verstand wiegen bei dem Semiten vor, aber seine Anschauungsweise ist subjectiv und egoistisch und kann die Beziehung der Welt zum Menschen nie vom eignen Ich trennen. Daher ist auch seine Poesie lyrisch und subjectiv, die geeignetste Form Freude und Schmerz, Liebe und Haß, Bewunderung und

---

*) Indische Alterthumskunde von Christian Lassen II, 414 ff.

Verachtung den unmittelbarsten Ausdruck zu geben. Daher bei dem Semiten kein Epos, in dem ein Volk sich selbst erfaßt; es fehlt ihm der epische Stoff, nicht aber die Sage, die er wohl dichterisch verschönert und ausbildet, nicht aber zu großen Kreisen zusammenschließt, sondern sie im Gedächtniß als älteste Geschichte bewahrt. Sculptur und Malerei sind ihm fremd, nicht aber die Musik, in der er das bewegte Gemüth zum vollen Ausdruck kommen läßt. Auch die Philosophie gehört dem Semiten nicht, dessen Art zu individuell, zu wenig concentrirt ist, um den reinen Gedanken festhalten zu können. In seiner Religion ist der Semit selbstsüchtig und ausschließend, Jehovah's und Allah's Wesen ist egoistisch, sie bestreiten jedem anderen Gott jegliches Moment der Wahrheit. Daher die Intoleranz, der Fanatismus des Semiten, seine starre Anhänglichkeit an das religiöse Gesetz. Die Toleranz, die wir dagegen bei den indogermanischen Völkern finden, der nach sie die Götter anderer Völker neben den ihrigen gelten lassen, entspringt aus der größeren Freiheit des Gedankens, die an die Form sich nicht ausschließlich bindet.

Einen dritten Beurtheiler seines Wesens hat neuester Zeit der Semitismus an einem Theologen gefunden, Friedrich Grau,*) jetzigem Professor an der Universität Königsberg. Der Theologe ist für den Semitismus gegen die Sprachforscher, namentlich gegen Renan, dessen Untersuchungen er mit Interesse nachging, in die Schranken getreten. Es ist nicht leicht den Gedankengang, den Grau in seinem jedenfalls geistreich geschriebenen Buche „Semiten und Indogermanen" nimmt, wiederzugeben. Sachlich steht Grau nicht im Gegensatz zu denen, die er bekämpft, er bekennt sich wesentlich zu dem von Renan gezeichneten Bilde des Semitismus, und führt nur einzelne Charakterzüge weiter aus, aber sein Standpunkt, von dem er beide Völkergruppen ansieht, der Maaßstab, den er bei ihrer Beurtheilung anlegt, ist ein andrer, ja entgegengesetzter. Von der Höhe einer

*) Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft von Rudolf Friedrich Grau. 1864. 2. vermehrte Auflage 1867.

tieferen und positiv christlichen Welt- und Geschichtsanschauung aus, bestrebt die Gedanken Gottes, und zwar eines lebendigen, persönlichen Gottes, in der Geschichte nachzudenken sieht er die Eigenthümlichkeiten beider Rassen an, verfolgt er ihren Gang in der Geschichte, würdigt er ihre Gaben. Und so kann es denn nicht anders kommen, als daß Grau zum Apologeten des Semitismus wird, zum Apologeten einer Rasse, die er verkannt, mißverstanden, zurückgesetzt erblickt. Er weiß neben den Schatten- auch die Lichtseiten im Charakter des Semiten zu betonen, ja gerade aus dem Dunkel blitzt ihm das Licht auf. Das religiöse Verbot der bildlichen Darstellungen bei den Hebräern z. B. hat keine widernatürliche Verkümmerung natürlicher Anlagen zur Folge gehabt, sondern hat vielmehr mit dem eigenthümlichen Wesen des Volksstammes übereingestimmt, das durch dieses Verbot nur daran verhindert worden ist, die Welt mit einer Reihe mißgestalteter Götzenbilder zu bereichern. Der geschmähten Intoleranz des Semiten weiß er die edle, fast nur von jenen Völkern in dieser Reinheit ausgeübte Gastfreundschaft gegenüber zu halten, ja diese Unduldsamkeit ist der größte Vorzug der Semiten; denn er erhielt sie für ihren welt- und heilsgeschichtlichen Beruf, und bewahrte sie in den Götzendienst zu versinken. Leidenschaftlich und subjectiv wußte der Semit, wußte Israel sich mit ganzer Seele an seinen Gott anzuklammern und ihm das ungetheilte Herz zu schenken. Fühlt der Semit sich zuerst und zuoberst in einer Beziehung zu Gott, so der Indogermane zur Welt, aber um so ein viel Höheres und Besseres Gott ist als die Welt, um so viel höher steht der Semit über dem Indogermanen im Besitz dessen, was das Höchste und Beste ist, der Religion. Und so stellen sich denn Grau die beiden Völkergruppen dar unter dem Bilde zweier Jungfrauen, wovon die eine — es sind die Indogermanen — dasteht im reichen Schmuck aller Weltgröße und Weltherrlichkeit, im Besitz von Reichthum, Weltherrschaft, Kunst und Wissenschaft, Phantasie und Denkkraft, die andre dagegen — die Wüstenjungfrau — der Semitismus, arm und schmucklos, eine Bettlerin neben der Königin, aber voll innerer

Schönheit, mit einem Herzen voll unauslöschlicher Sehnsucht nach dem Gott und Heiland ihrer Seele, voll treuer Hingabe an den, in dem sie alles findet.

Grau's Buch fand einen Kritiker und zwar einen sehr günstigen an dem bedeutenden Historiker H. Leo, der schon längst erwartet und ersehnt hatte,*) daß die religiösen Gegensätze unsrer Zeit einmal von einem ähnlichen Standpunkt aus besprochen werden möchten, und dem diese Schrift das Bedeutendste zu sein scheint, was bisher gegen Strauß, Renan und Consorten geäußert worden ist. Ohne alles Einzelne, was Grau gesagt hat, unterschreiben zu können, ist Leo doch der Gedankengang im Ganzen und die Schlußfolge als eine großartige Musik erschienen, die seine Seele füllte und sein Herz erfreute. Feinden gegenüber, die sich auf die kleinsten Kleinigkeiten der oberflächlichen prosaischen Weltanschauung stellen, hat ihm der Verfasser des Buches sich auf den Standpunkt von Mysterien gestellt, die, obwohl verhüllte, doch tiefe, feststehende Wahrheiten predigen, welche den empfänglichen Menschen mit Sturmesgewalt fortreißen, wenn auch von diesen Wahrheiten der, welchem die Ohren die Musik zu hören fehlen, gar nichts vernehmen wird. Wie Taube dem Brausen der Orgel gegenüber stehen solche Leute vor dergleichen Erscheinungen und wundern sich, was es sei, das die Augen der Hörer leuchten läßt.

Darin hat jedenfalls Leo recht, daß hier verschiedene religiöse Standpunkte zum Austrag kommen, daß es religiöse Anschauungen sind, welche in der Beurtheilung des Indogermanen- und Semitenthums entscheiden, um so mehr muß es auch die Aufgabe aller derer sein, die es wagen in diesem Proceß ein Wort mitzureden, einen klaren, festen Standpunkt einzunehmen und denselben unverrückt festzuhalten. Denn alle Halbheiten verwirren hier die Fäden mehr, als daß sie sie lösten. Wir könnten uns durch Beibringung der Leo'schen Kritik des Grau'schen Werkes versucht fühlen mit unsrem Urtheil über die

*) Evangel. Kirchenzeitung 1865. Nr. 32.

modernen Auffassungen des Semitenthums bereits hier hervorzutreten, allein wir verzichten für jetzt darauf, um dem Gang unsrer Untersuchung nicht vorzugreifen. Es war unsre nächste Aufgabe, die modernen Darstellungen und Charakteristiken der semitischen Völker einfach wiederzugeben, wer hätte aber hinter Renan's, wie Lassen's, wie auch Grau's Auslassungen nicht eine Reihe von Frage- und Ausrufungszeichen zu setzen?

Capitel II.

Die indogermanische Völkerfamilie.

Bei jener Darstellung des Wesens und Charakters der semitischen Völker bildeten die Indogermanen immer nur den Hintergrund, von dem man das Bild der Semiten in ihren Charakterzügen sich abheben ließ; um sie zu verstehen, zog man die Parallele mit den Indogermanen. Es wird daher der Wunsch gerechtfertigt erscheinen, das Verhältniß einmal umzukehren und die Indogermanen in den Vordergrund treten zu lassen. Es gilt also die Frage, welche Züge Wesen und Charakter des Indogermanenthums ausmachen, eingehender zu beantworten. Diesen Versuch zu wagen, schicken wir uns nunmehr an. Allerdings sind die Schwierigkeiten, die der Lösung dieser Aufgabe sich entgegenstellen, keine geringen. Denn während dort bei den Semiten die wissenschaftliche Untersuchung schon geographisch sich auf ein ziemlich beschränktes Terrain gewiesen sieht, auf den südwestlichen Winkel des gewaltigen Ländercomplexes Asiens, hat sie hier einem Höhenzug der Völkerwelt nachzugehen, der vom Indus bis an den Atlantischen Ocean quer durch Asien und Europa sich hinzieht und seine letzten Aus-

läufer bis auf die Inseln der nördlichen Meere hinsendet. Während wir es dort mit Völkern zu thun haben, die zu einander sich nur wie Mundarten derselben Sprache verhalten, denen ein Geist eingehaucht zu sein scheint, welchen die unverlöschbaren Züge einer bestimmten, scharf individualisirten Familienähnlichkeit aufgeprägt sind, haben wir es hier mit einem Reichthum von Individualitäten zu thun, mit einer Differenzirung ursprünglicher Einheit, die es uns fast als eine Unmöglichkeit erscheinen lassen will, aus all' den disparaten Zügen ein Gesammtbild herzustellen. Von der Einheitlichkeit und Aehnlichkeit der semitischen Sprachenwelt wußte schon das Alterthum, daß aber Indisch und Persisch, Griechisch und Lateinisch, Slavisch, Deutsch und Celtisch Sprachen sind, die zu einander im geschwisterlichen Verhältniß stehen, ist eine Wahrheit, die vor hundert Jahren noch niemand ahnte. Neben diese Schwierigkeit tritt eine andere; es fragt sich nämlich, welches ist der Zeitpunkt in der Geschichte der Völker dieser Gruppe, der sie uns in ihrem eigenthümlichen wahren Wesen erkennen läßt. Denn während der Semit als Orientale bekanntlich Jahrtausende hindurch fast ganz derselbe bleibt, während seine Geschichte eine wunderbare Monotonie, cum grano salis dies verstanden, kennzeichnet, macht der Indogermane, besonders der unter dem frischeren Himmel des Abendlandes wohnende, oft binnen kurzer Frist die verschiedensten Wandlungen durch; dort Stagnation, hier alles Fluß und Bewegung, und der Strom des Lebens braus't voll dahin. Welches also ist der Moment, da der Forscher, der von diesen Völkern ein Bild abnehmen will, die Gestalt vor das Objectiv treten läßt? Bevor wir diese Frage beantworten, ein Wort noch über die erste Schwierigkeit. Nicht alle Glieder dieser Völkerkette haben bekanntlich die gleiche Bedeutung in der Geschichte erlangt; halten wir uns also an die, welche, weil sie die wichtigste Rolle geschichtlich spielen, auch als die bedeutendsten Repräsentanten dieser Völkerfamilie gelten können, so sehen wir unsere Aufgabe schon wesentlich vereinfacht. Indeß selbst dann kann die Fülle des Stoffes immer noch in Verlegenheit setzen,

denn die Familie zählt mehr als zwei und drei Söhne, auf die sie mit vollem Recht stolz sein darf, wir werden daher gezwungen sein mit einem gewissen Gewaltgriff die Auswahl zu treffen. Was nun die Wahl des Zeitpunktes zur Fixirung des Bildes anlangt, also die andere Schwierigkeit, so kann man hierbei sich von einer zwiefachen Auffassung leiten lassen. Als geeigneter Moment kann die Zeit gelten, da das Volk auf der Höhe seiner Entwicklung steht, da die Sonne seiner politischen, socialen, literarischen, künstlerischen Existenz im Zenith steht, da es all' seine ihm verliehenen Gaben voll entwickelt und damit seine Mission in der Geschichte erfüllt hat. Bei den Griechen würden wir da auf das Perikleische Zeitalter, bei den Römern auf das des Augustus etwa verweisen, und bei den germanischen Völkern, bei uns selbst? Haben wir den Culminationspunkt bereits überschritten, erreicht ihn unsere jetzige Cultur? Allein es gehen uns starke Bedenken bei, diese Zeitpunkte, also die Glanzepochen der Völker für die zu halten, in denen sie sich uns als das, was sie wirklich sind, darstellen. Es ist eine Thatsache der Geschichte, daß Cultur und Sittlichkeit bei den Völkern sich nicht decken, daß ein Volk, welches auf der Höhe der Cultur und Civilisation sich findet, nicht zugleich auf der Höhe seiner sittlichen und religiösen Entwicklung steht. Im Gegentheil Glanzzeiten sind Verfallzeiten, die Blumen der Civilisation und Bildung, der Kunst und Wissenschaft wuchern am üppigsten auf dem Moderboden eines sich zersetzenden Volkslebens. Das beweist ein Blick auf die Glanzwelt Athens und Griechenlands unter Perikles, auf das kaiserliche Rom mit seinen Thermen und Amphitheatern, auf die Prunksäle der Königsschlösser, in denen das goldene Zeitalter eines Ludwig XIV. die Talente Frankreichs vereinigt sah. Haben wir also an ein Volk sittlichen Maaßstab für seine Beurtheilung anzulegen, und das heißt uns eine tiefere und richtigere Geschichtsanschauung thun, dann allerdings dürfen wir jene Zeiten nicht als die geeigneten ansehen Wesen und Charakter eines Volkes uns wiederzuspiegeln. Zum andern, und auch das ist eine Thatsache der Geschichte, hat sich den Völkern

im Verlauf ihrer Entwicklung viel Fremdes zugesellt; es sind durch Berührung mit anderen Nationen fremde Züge zu den eigenthümlichen hinzugetreten, die aber zu tief sich festgesetzt haben, zu sehr Eigenthum des Volkes geworden sind, als daß sie ganz leicht von kritischer Hand ausgeschieden werden könnten. Das Rom der Cäsaren war nicht nur äußerlich ein anderes geworden, sondern auch innerlich, es schritt der ächte Römer mit dem bittren Gefühl in den Straßen einher ein Fremdling in dieser Riesenstadt römischen Kosmopolitismus zu sein. Dutzende von fremden Gottheiten hatten damals in Rom eine Stätte ihres Cultus gefunden, der Hof hatte vielfach orientalisches, persisches Ceremoniell angenommen, das Leben war morgenländisch üppig geworden und Literatur und Bildung wurzelten im Griechenthum. So würden wir denn aus guten Gründen diesen Weg zur Erforschung des ureigenthümlichen Wesens der Indogermanen zu betreten Anstand nehmen; welches aber ist der andere, bessere? Wir sagen uns, wenn es möglich wäre die Völker da zu belauschen, wo sie eben erst in die Geschichte eingetreten sind, jugendlich-frisch, unberührt noch von fremden Elementen, wenn es uns gelingen könnte sie da zu beobachten, wo sie uns zwar noch unentwickelt, aber mit all den Keimen ihrer späteren Entwicklung begegnen, so würden wir diesen Weg jenem anderen weit vorziehen mit der stillen Hoffnung, daß er uns, wenn auch beschwerlich und mit großer Vorsicht zu begehen, doch sicherer zum Ziele führen würde, als der erste; ist dies aber möglich? Wir antworten darauf vorläufig mit einem kühnen Ja, gehen auf die Beweisführung solcher Behauptung indeß erst dann ein, wenn wir uns zuvor im Allgemeinen über die Völkerfamilie, der unsere Untersuchung gilt, orientirt haben.

Wir sprechen von den Indogermanen als einer Völkerfamilie, die, soweit auch ihre Glieder sich verzweigt haben mögen, ursprünglich ein Ganzes ausmachten, die eine Sprache in einer Urheimath redeten, die bei gleichem Fond einer wenn schon noch sehr unentwickelten Cultur von denselben religiösen Grundanschauungen beherrscht wurden. Ein großer, mächtiger

Baum, der seine schattigen Aeste und Zweige weit über die bewohnte Erde ausgestreckt hat. Diese Erkenntniß ist zur unumstößlichen Gewißheit geworden durch eine Wissenschaft, die, so jung sie noch ist, doch die größte Bedeutung für die Geschichte bereits erlangt hat und unstreitig zu den herrlichsten Früchten gehört, die der Baum moderner Wissenschaft gezeitigt hat, wir meinen die sprachvergleichende Wissenschaft.

Geknüpft ist diese Wissenschaft vorzüglich an die Namen dreier Männer,*) die unserem Volke angehören; an den Wilhelm von Humboldt's, der zuerst eine tiefere philosophische Betrachtungsweise der Sprache anbahnte, an den von Jacob Grimm, der mit dem eminentesten Scharfsinn die gründlichste Gelehrsamkeit verbindend zeigte, wie eine einzelne Sprache zu behandeln sei und durch Auffindung des Lautverschiebungsgesetzes ein unvergängliches Verdienst sich um die Sprachwissenschaft erwarb, und endlich an den Namen Franz Bopp's, des eigentlichen Schöpfers der sprachvergleichenden Wissenschaft im engeren Sinn. Es konnte nicht fehlen, daß, als Bopp mit seinem Conjugationssystem der Sanskritsprache 1816 der neuen Wissenschaft Bahn brach, sich wie gegen alles Neue in der Welt, so auch gegen diese junge Wissenschaft der Widerspruch regte. Bopp arbeitete ruhig fort und legte die Resultate seiner geist- und mühevollen Untersuchungen in einer vergleichenden Grammatik nieder. Bald genug sah man die Bedeutung der der Wissenschaft neu zugewachsenen Disciplin ein und gelangte zu der Ueberzeugung, daß man auf diesem Wege nicht nur neue und tiefe Aufschlüsse über Wesen und Entwicklung der Sprache erhalte, sondern auch zur Kenntniß der Geschichte von Völkern rückwärts gelange, über die bisher ein undurchdringliches und, wie es schien, nie zu lichtendes Dunkel gebreitet lag. Seitdem ist denn mit rastlosem Eifer das interessante Gebiet der Sprachvergleichung bearbeitet worden, Männer wie Max Müller, Pott, Curtius,

*) Sprache, Sprachen und Völker. Vortrag von Prof. G. Curtius, im Daheim 1868. Nr. 25.

Kuhn und andere mehr dürfen für den, der mit diesen Forschungen sich nur einigermaßen vertraut gemacht hat, nur genannt werden. Der zuletzt genannte Forscher, Adalbert Kuhn, war es, dem zuerst an der Hand der vergleichenden Sprachforschung es gelang gewisse Grundzüge des Culturzustandes der indogermanischen Völker, als sie in ihrer Urheimath noch ungetrennt eine Familie bildeten, ausfindig zu machen. Er stellte zuerst in einem Schulprogramm von 1845*) die wichtigsten gemeinschaftlichen Bezeichnungen zusammen, um aus diesen ein ungefähres Bild der Indogermanen in frühester Zeit zu entwerfen. Die erste Frage, die hier zu beantworten wäre, ist die, wo haben wir die gemeinsame Heimath der Indogermanen zu suchen? Wo saßen sie vor ihrer Trennung beisammen? Wir können dem Geständniß nicht entgehen, daß wir gerade hinter diese erste Frage sogleich ein Fragezeichen stellen müssen, selbst auf die Gefahr hin die junge Wissenschaft von vornherein zu discreditiren. Von der Voraussetzung ausgehend die Anfänge der Gesittung seien auf Hochebenen zu setzen, suchte man bisher das Urvolk der Indogermanen im Gebiet der Oxusquellen, auf jenem vom Oxus und Jaxartes umgrenzten Plateau Centralasiens, nicht allzuweit von den Grenzen des ewigen Schnees. Dahin schien man auch durch Erwägung sprachlicher Momente gewiesen zu sein. Man folgerte, daß die Sprache, welche den Charakter der Ursprünglichkeit am reinsten bewahrt habe, also der Ursprache am nächsten stehe, auch dem gemeinsamen Ursitz des sie redenden Volkes am nächsten zu suchen sei, da dasselbe sich am wenigsten weit von der ursprünglichen Heimath entfernt haben werde. Das Volk ist das der indischen Arier, die Sprache das Altindische, das Sanskrit. Nun hatten die Inder ihren früheren Sitz im sogenannten Fünfstromland, dem Pendschab, und gingen von da in das Gangesthal herab. Daher fand ihre Einwanderung von Westen her statt. Die Tradition des Brudervolkes der Inder, der Altperser, mit dem diese, nach-

*) Wieder abgedruckt in Weber's Indischen Studien. Bd. I, 321 ff.

dem bereits eine Loslösung einzelner Gruppen oder Horden erfolgt war, längere Zeit unter dem gemeinsamen Namen der Arier zusammen wohnten, die Tradition der Eranier also weist uns nach Osten hin. Da nun alle übrigen Stämme westwärts zogen, die arischen Inder allein südostwärts, so würden wir dahin geführt, die indogermanische Urheimath östlich von den Eraniern, nordwestlich von den Indern zu suchen und kämen somit zu jenem Plateau westlich vom Belurtag und Mustag gelegen. Noch Brugsch*) verlegt hierher „in die wald- und weidereichen Landschaften Hochasiens die gemeinsame Heimath des indogermanischen Sprachedens." Diese Anschauung erfuhr einen Rückschlag. Benfey will umgekehrt die Arier aus Europa nach Asien, also ostwärts einwandern lassen, und führt als Grund dafür an, daß diese ursprünglich einen rauhen Erdstrich innegehabt haben müssen, wo es Bären und Wölfe gab. Spiegel,**) der berühmte Zendgelehrte, will die Frage unentschieden lassen; ihm nach muß das Räthsel für jetzt noch ungelöst bleiben. Vielleicht, so meint er, empfiehlt sich am besten die Mitte der jetzigen Völkergrenzen, die Grenze beider Erdtheile Europa und Asien. Tappen wir demnach hier zur Zeit noch im Dunkeln, so wird es für uns licht, wenn wir das Volk der Urindogermanen nun selbst in's Auge fassen. Erwiesen ist aus der Vergleichung der Sprachen, daß folgende acht Sprachfamilien den indogermanischen Wurzelstamm bilden: das Indische, Eranische oder Altpersische, das Griechische, Italische, Celtische, Slavische, Litauische und Deutsche. Es gehören somit diesem Zweig der Kaukasier, der bevorzugtesten unter den Rassen, die bedeutendsten, begabtesten und in der Geschichte hervortretendsten Völker an: Inder, Perser, Griechen, Römer, Slaven, Deutsche, Celten. Ein eigenthümlicher Wander- und Verbreitungstrieb scheint von Anfang an dieser Völkergruppe innegewohnt zu haben, denn schon in vorhistorischer Zeit sehen wir

*) Aus dem Orient von Heinrich Brugsch. Berlin 1864. Germanen und Perser.

**) Mythologische Briefe. Ausland 1869. Nr. 12. u. 1871. Nr. 24.

Bewegung in ihr; einzelne Stämme lösen sich ab und ziehen hinaus in die Weite. Es ist dieser Wandertrieb eines der charakteristischsten Merkmale der Indogermanen bis auf die Neuzeit, am stärksten mit an den Germanen hervortretend, diesem großen Wandervolk, das überall und schnell sich eine neue Heimath zu gründen weiß. Auch die Semiten sind gewandert, die Phönicier waren ein Colonisationsvolk im größten Maaßstab, aber ihre Wanderungen dehnen sich lange nicht so weit aus, und es scheint fast wie ein stilles Einverständniß unter beiden Familien, daß die Indogermanen Hochebenen und Gebirge besetzen, während die Semiten Tiefländer einnehmen. Ueber die Wanderungen selbst vermögen wir, da diese Ereignisse in keine Jahreszahl zu fassen sind und jenseits der Grenze historischer Zeit weit zurückliegen, Bestimmtes nicht zu sagen. Sie sind wahrscheinlich schubweise erfolgt, wie bereits erwähnt fast ausnahmslos westwärts in den Süden und Südwesten Europas hinein. Doch sind sichere Zeichen dafür vorhanden, daß ein Zug nordwärts abschwenkte und vielleicht längere Zeit im südlichen Rußland sich verhielt. Mit geringen Unterbrechungen, so z. B. durch turanische Einschiebungen, bilden noch heut die Indogermanen einen ununterbrochenen ethnographischen Höhenzug, eine geschlossene Kette von den Riesenbergen des Himalaya an bis zu den vom Atlantischen Ocean umspülten Küsten des westlichen Europas. Es wird übrigens ein sehr berechtigter Schluß sein, den wir ziehen, wenn wir behaupten, daß ein ungefähres Wann der Trennung aus den Sprachen selbst zu ersehen sei. Je größer nämlich die Veränderungen und Wandlungen einer Sprache, je größer der Zeitraum, den sie hinter sich hat, je länger wird das Volk, das die Sprache redet, von seiner Heimath sich entfernt haben. Es ließe sich also der Canon aufstellen: *) je weiter die Sprache in ihrer Umbildung sich von der Mutter entfernt hat, desto weiter hat sich das Volk von seiner ursprünglichen Heimath entfernt. Machen wir die

*) Die deutsche Sprache von August Schleicher. Stuttgart 1860.

Probe hierfür an den Celten, so stellt sich dies Axiom als richtig heraus. Die celtischen Sprachen weichen am weitesten von den alterthümlichsten Gliedern der indogermanischen Sprachenfamilie ab und erst ziemlich spät erkannte man ihre Zusammengehörigkeit zu ihr. Indeß will doch dieser Satz mit großer Vorsicht angewendet sein, da bei dem Proceß der Sprachumbildung noch andere Factoren mitsprechen, nämlich geschichtliche. Wir kommen auf diesen Punkt noch einmal zurück. Die Wanderungen selbst müssen zu Lande geschehen sein, und zwar mit Heerden, von denen man lebte. Die Indogermanen müssen viel länger als die Semiten ein Hirtenleben geführt haben, wofür z. B. die ziemlich späte Entwicklung der Baukunst bei ihnen spricht. Indeß gilt das von den Wanderungen und Zügen selbst nur, denn in ihrer gemeinsamen Heimath finden wir die Indogermanen bereits über das reine Nomadenleben hinaus, zu den Anfängen eines seßhaften Lebens vorgeschritten.*)

Wir haben somit den Fond von Culturelementen, in dessen Besitz wir jene Völkerfamilie schon damals finden, in's Auge zu fassen. Derselbe ist wirklich vorhanden, Beweis dafür ist, daß in allen indogermanischen Sprachen sich eine Anzahl von Worten vorfindet, welche Dinge bezeichnen, die einen Ansatz zum Culturleben wenigstens verrathen. War das Haus auch noch vorzugsweise der Karren, also unser Schäferkarren, den man der Heerde nachfuhr, so hat man es doch auch in festerer Gestalt bereits gekannt mit der verschließbaren Thür. Für die Wohnung der Familie findet sich ein gemeinsamer Ausdruck (dama = domus). Feld und Acker wurden von einem Theil der Bevölkerung schon mit dem stamm- und begriffsverwandten Pflug bearbeitet. Pflug und Schiff lassen sich in ihrer Bezeichnung auf eine Wurzel zurückführen, welcher die Bedeutung des „Durchschneidens" zu Grunde liegt. Wie das Schiff die Woge, durch-

*) Kuhn, Indogermanen. — Wörterbuch der Indogermanischen Grundsprache von Aug. Fick. Göttingen 1868. — Lassen, Ind. Alterthumskunde. Bd. I, 803 ff. — Brugsch, aus dem Orient, Germanen und Perser. — Leo, Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches. Bd. I.

schneidet der Pflug den Boden. Eine Art Getreide ist allen indogermanischen Völkern bekannt, wir schließen, daß sie demnach schon vor der Trennung gebaut wurde, — es ist ζέα; yava, die Gerste. Vielleicht war auch der Weizen gekannt. Hauptbeschäftigung bildete indeß die Viehzucht, der Besitz bestand in Heerden, wie wir denn auch bei allen Indogermanen den Collectivbegriff für Vieh (paçu-πῶϋ-pecu-faihu) wiederfinden: Rind, Kuh und Ochse, Pferd, Schaf und Schwein sind vom Indogermanen gezähmt und gezüchtet. Die Heerde umkreist der Hund, der bereits der Freund des Menschen geworden ist, während die Katze noch nicht an das Haus sich gewöhnt zu haben scheint, weßhalb auch die Maus „die Diebin“ noch gut Spiel hatte. Von Geflügel hat man Gans, Ente und Taube gekannt und besessen, Hahn und Huhn dagegen noch nicht, sofern der Beweis dafür wenigstens aus der Uebereinstimmung der Sprachen sich führen läßt; doch spricht dafür die große Heiligkeit, in der diese Thiere bei Indern, Römern, Deutschen stehen. Allerlei Ungeziefer, wie Mücke, Fliege und Wespe, scheint auch schon damals in sommerlicher Hitze Mensch und Vieh geplagt zu haben, selbst den Stichen jenes häuslichen Plagegeistes, des Flohes, scheinen unsere ehrwürdigen Urahnen ausgesetzt gewesen zu sein. Von Metallen waren sicher Silber und Gold, wahrscheinlich auch das Erz bekannt. Fest gegründet finden wir aber schon in den Urzeiten unserer Geschichte das Haus im uneigentlichen Sinne, d. h. die Familie. Sie ist fest gegliedert. Nicht nur für Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester stimmen bei fast allen Indogermanen die Namen überein, sondern auch für die complicirteren Familienbeziehungen, für Schwiegervater und Schwiegermutter, Schwiegersohn und Schwiegertochter, Schwager und Schwägerin, Wittwe und Enkel sind gemeinsame Bezeichnungen vorhanden. Ist übrigens die Ableitung des Namens Tochter duhitri-θυγάτηρ-dauhtar von der Wurzel duh d. h. melken (doha die Milch) richtig, so würfe uns das einiges Licht auf das Leben im Hause. Sache der Tochter war dann vorzugsweise das Melken des Viehes.

Bei den Bezeichnungen für „Volk“ ist lange nicht diese Uebereinstimmung in den Sprachen der Indogermanen zu finden, wie bei denen des Familienlebens, indeß ist es unzweifelhaft, daß man über die rein patriarchalischen Formen des Gemeinwesens hinaus schon einen Anlauf zu staatlicher Entwicklung damals genommen hatte. Bereits ist ein Name für Herrscher und König da, auf körperliche Stärke und äußerlichen Glanz bezogen râjan-reiks-rex, oder dem Hirtenleben entlehnt, wie er sich lautlich und sachlich allerdings nur bei den Indern findet als gôpa und gôpâla Kuhherr und Kuhhirt. Ueberhaupt finden wir in keiner anderen Sprache, wie im Sanskrit, so viele Beweise für die ursprüngliche Lebensweise der Indogermanen, d. h. das Hirtenleben erhalten. Eine ganze Reihe von Worten, deren Substrat das den Indogermanen Wichtigste, die Kuh, bildet, werfen helle Schlaglichter auf das Dunkel dieser Zeiten. gô-tra ist der Stammbaum, eigentlich Geschlecht der Kühe, gô-k'ara die Kuhweide, das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung, gô-sht'ha Kuhhürde bedeutet Versammlung, Aufenthaltsort im Allgemeinen, Conversation; gô-juga eigentlich nur Kuhpaar wird Bezeichnung für Thierpaar überhaupt. Die Kuh zählt zu den heiligen Thieren, ihr Fleisch zu essen ist dem Inder noch heut ein Greuel, und auch bei den Deutschen finden sich deutliche Spuren von ihrer göttlichen Verehrung, wenn nach Tacitus der Wagen der Nerth von einem Kuhgespann gezogen wurde. Recht sprechen und im Kriege anführen scheinen die Hauptfunctionen der alten Hirtenkönige gewesen zu sein. Denn war das Leben unserer Urvorderen als Hirtenleben auch vorzugsweise ein friedliches, — man mahlte auf der Mühle sein Mehl, buk sein Brot, wob sich ein rauhes Kleid, wie denn bei Griechen, Deutschen und Indern für „weben“ sich eine gemeinsame Bezeichnung findet (ve-vap-ὑφή-weban), — immerhin haben wir dies Leben uns nicht allzu friedfertig zu denken. Schon von ihrer Wander- und Abenteuerlust dürfen wir einen Schluß auf ein kriegerisches Leben machen, wie denn in den Veden bereits vielfacher Kämpfe Erwähnung gethan wird. Charakteristisch genug, auch da drängt sich die unver-

weibliche Kuh ein; denn ga-vish'ti d. h. Begehren nach Kühen bedeutet im Sanskrit Kampf. Die ersten Kriege waren also bei den Indogermanen Kämpfe um Heerden, noch die Epen weisen Kriegszüge um den Besitz von Heerden auf das Gebiet benachbarter Könige hin nach. Vielleicht, daß man sogar jeden Fremden als Feind von vornherein zu betrachten geneigt war und daß die entgegengesetzten Begriffe hostis der Feind und hospes der Gastfreund auf eine Wurzel und somit auf eine Betrachtungsweise sich zurückführen lassen. Doch ist diese rauhe und rohe Ansicht von einer späteren milderen wohl bald verdrängt worden; wenigstens heißt bereits im älteren Sanskrit der Gast goghna d. h. Kuhschläger, Kuhtödter, weil ihm zu Ehren eine Kuh geschlagen wurde, wovon später nur die symbolische Handlung noch übrig blieb. Diese Sitte finden wir übrigens auch in der griechischen Heroenzeit; ξεῖνος, ξένος Gastfreund, leitet wahrscheinlich sich von κτείνω tödten ab. Wir sehen, unsre Urväter in Hochasien wußten auch gemüthlich zu sein, und wurde das übliche Fremdenopfer öfters gebracht, dann wäre das ein Beweis für die ganz respectable Eßlust jener Ehrwürdigen; und es bliebe der Dante'sche Schimpf, „die Fresser" zu sein, wenigstens nicht auf uns Deutschen allein sitzen.

Als Resultat des Bisherigen stellte sich also heraus: Vorwiegend war das Leben der Urindogermanen ein Hirtenleben, nicht aber ausschließend. Wir haben bei ihnen nicht an ein Nomadenleben zu denken, wie es z. B. die räuberischen Stämme der Skythen, Turkmanen, Mongolen führten, sondern an ein Wandern mit ihren Heerden, das zeitenweise, wenn sie länger verweilten, mit einer Bebauung des Bodens verbunden wurde. Für ihr frühes bleibendes Zusammenwohnen ist die Benennung für festes Wohnen, viç-vicus ϝοῖκος, bei uns noch in dem Worte „Weich-wih-bild" erhalten, Beweis. Schon hier also, da wo wir der Völkergruppe der Indogermanen am frühesten begegnen, finden wir in ihnen die Keime, die entwickelt den Grund ihrer späteren Größe in der Weltgeschichte legten; neben dem Trieb in die Weite, dem Drange sich auszubreiten eine feste

Neigung zum seßhaften Leben, neben Kampfesmuth und Kampfeslust Sinn für das, was man Cultur und Civilisation nennt.

Bei einem Volk, das wir eine Sprache reden hören, das wir im Besitz eines gleichen Fonds von Culturmomenten sehen, werden wir mit Recht auf Gemeinsamkeit gleicher religiöser Grundanschauungen schließen. Der Boden, den die Forschung da zu betreten hat, ist freilich ein ziemlich schlüpfriger und erfordert im Beschreiten die äußerste Vorsicht. Doch sind auch hier die ersten Schritte gethan worden. Die sprachvergleichende Wissenschaft hat einen Absenker in der vergleichenden Mythologie getrieben, einer Disciplin ziemlich neuen Datums. Begründer derselben ist der schon genannte Adalbert Kuhn, neben dem besonders Max Müller mit Erfolg thätig gewesen ist. Der hier eingeschlagene Weg ist der, durch Vergleichung aller indogermanischen Mythologien das herauszufinden, was allen gemeinsam gewesen zu sein scheint, und somit zu einem Grundstock mythologischer Anschauungen zu gelangen, der als gemeinsamer Fond religiös-mythischer Anschauungen aller Indogermanen anzusehen wäre. Man darf da aber nicht nur nach identischen Namen suchen, sondern vor allen auf die Gleichheit gewisser mythologischer Züge achten. Eine Untersuchung der Art liegt uns in Kuhn's geistvollem Buch „die Herabkunft des himmlischen Feuers"*) vor und neuerlichst hat Spiegel in einer Reihe im Ausland veröffentlichter Aufsätze, „mythologische Briefe" betitelt, versucht die Resultate des bisher auf diesem Gebiete Geleisteten uns vorzuführen. Nach ihm hätte es die Wissenschaft, wenn wir Spiegel recht verstehen, mit drei von einander wohl zu unterscheidenden Perioden, gleichsam drei Formationen und Lagerungen mythologischer Anschauungen zu thun: der eigentlich indischen, wie sie uns in den Veden d. h. dem Rigveda vorliegt, der arischen, d. h. der, wo wir Inder und Eranier als „Arier" noch beisammen finden, und der eigentlich urindo-

*) Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen von Adalbert Kuhn. Berlin 1859.

germanischen, auf die wir nur durch gewisse Rückschlüsse von den beiden ersteren gelangen. Da wir im Verlauf unserer Untersuchung bei Besprechung der indogermanischen Mythologie im Allgemeinen auf diesen Punkt zurückkommen werden, begnügen wir uns hier nur mit einigen wenigen Andeutungen.

Soweit wir zurückgehen können, finden wir die Indogermanen im Besitz von geistigen, übersinnlichen Begriffen, eine Thatsache, die uns bei der Auffassung leitet, die wir vom Menschen haben und mit der wir uns im entschiedenen Gegensatz von der jetzt immer mehr zur Herrschaft gelangenden naturalistischen und materialistischen Anschauung, der nach der Mensch aus dem Thier sich herausentwickelt hat, wissen. Zuerst ist die Bezeichnung für „Gott" allen indogermanischen Sprachen gemein, die Wurzel div führt auf den Begriff des Glänzenden, Leuchtenden zurück. Der Begriff des „wissens, erkennens" (vid-videre ϝιδεῖν wissen) ist ein allgemein indogermanischer, ebenso die Bezeichnung für Mensch, der bekanntlich der „Denker" katexochen ist. Festgestellt vor der Trennung war das Decimalsystem, ebenso stimmen die einfachen Zahlwörter für eins bis neun, die Zehner bis fünfzig und endlich das Zahlwort für Hundert überein. Solche Winke sind sehr beachtenswerth und dürfen als ein Ersatz für Mehreres da gelten, wo man aus natürlichen Gründen darauf verzichten muß Vieles und Gewisses zu finden. Aber gehen wir einen Schritt vorwärts in die arische Periode, so finden wir da schon einen Reichthum von religiösen Gedanken, eine Fülle von Formen, die uns in Erstaunen setzt. Ober- und Unterwelt ist bereits reich bevölkert, an die Götter- und Dämonen- schließt sich schon die Heldensage an und wir begegnen einem bereits entwickelteren Cultus. Götter und göttliche Kräfte wie Mitra, Indra, Luft, Wind, Sonne, Sonnenpferd, Sôma und Yama sind dieser Periode gemeinsam. Ist auch die Folie für diese Welt göttlicher Wesen ganz offenbar die Natur mit ihren Kräften und Erscheinungen, so kommen doch entschieden auch hier bereits ethische Begriffe zur Geltung, die in den sei es segensreichen, sei es verderblichen Einwirkungen der Naturkräfte

einen Anhalt fanden. Sôma gilt die Verehrung als heilender Kraft, Aramanti wird als Weisheit angebetet, der Name der dämonischen Druhs hängt gewiß mit unserem deutschen „Trug" zusammen.

Um vieles heller wird es vor unserem Auge, wenn wir der vedischen Epoche nahe treten. Der Veda — denn es gibt nach M. Müller in Wahrheit nur einen, den Rig-veda — kann in seiner Bedeutung für unsere Erkenntniß der ursprünglichsten religiösen Anschauungen der indogermanischen Völker, vielleicht der ganzen Menschheit nach dem Urtheile desselben Gelehrten, des berühmten Herausgebers der Veden, gar nicht genug geschätzt werden. Hier lassen sich gewisse Tritte thun; wie vieles im Einzelnen auch noch dunkel sein mag, der Schleier lüftet sich, der über dem Geheimniß der Kindheitstage unsrer Völker gebreitet liegt. Noch lange bevor die Leier des göttlichen Mäoniden ertönte, bevor David seine Harfe stimmte, ja ehe noch ein Abraham dem Rufe Gottes folgend die Heimath seiner Väter verließ, sind die Hymnen des Veda von einem frommen Volke gebetet worden. In eine Welt ganz eigenthümlicher Anschauungen und Gefühle werden wir durch diese älteste Liedersammlung eingeführt; mit wunderbarer Gewalt ergreifen uns diese einfachen Töne und um so mächtiger, da wir fühlen, daß sie fern aller erkünstelten Reflexion das voll und ganz aussprechen, was in den Tiefen des Gemüthes schlummert. „Sämmtliche Grundelemente wahrer Religion, sagt M. Müller,*) sind im Veda vorhanden." Ganz unverkennbar leuchtet überall der Naturgrund der Götterwelt hindurch, die Namen der einzelnen Götter oder Devas verrathen ihren ursprünglichen Charakter. Angerufen und gepriesen wird Agni, das Feuer, Prithivî, die Breite, die Erde, der Himmel Dju als das hellglänzende Firmament, das Himmelsgewölbe als Varuna. Unter vielen Namen ruft man die Sonne an als Sûrya, Savitar Erzeuger und Pushan Ernährer, Vishnu, Mitra; die

*) Essays von Max Müller, Leipzig 1869. Bd. I, 40 Vorlesungen über den Veda.

Morgenröthe als Ushas; die ersten Lichtstrahlen als das göttliche Zwillingspaar der Açvinen. Schon hat sich die Kuppel des Pantheon gewölbt, in dem jedes Wesen: Wind, Fluß, Baum und Berg seinen Platz gefunden hat. Indeß läßt sich doch unschwer erkennen, wie man ursprünglich von wenigen, einfachen Anschauungen ausging, und diese Vielheit das Primäre nicht gewesen ist.*) Eine centrale Stelle nimmt im Veda Varuna ein, erst später zu einer bestimmten Wassergottheit degradirt, anfänglich aber eine Gottheit von so allgemeiner Bedeutung, daß fast alle anderen neben ihr keinen Platz zu finden scheinen. Varuna ist einer der Adityas, jener wunderbaren und geheimnißvollen Gestaltungen altindischen Glaubens. Ueber sie hat Roth sich ausführlicher ausgesprochen. Noch haben sie es nicht zu einer wirklichen Personification gebracht, sie sind wesentlich übersinnlicher, ethischer Natur, die Ewigen und Unverletzlichen, deren Aufenthaltsort das himmlische Licht, der strahlende Aether ist, ohne daß sie mit den Lichterscheinungen in der Welt selbst zusammenfielen. Aller Unvollkommenheiten sind sie entbunden; an ihnen unterscheidet man nicht „eine Rechte, noch Linke, nicht vorn, noch hinten". „Sie nicken nicht und schlafen nicht, sie durchdringen alles, wie das allgegenwärtige Licht". Sie verabscheuen und strafen die Schuld; die Sünde, der das natürliche Dunkel entspricht, widersteht ihrem Wesen, das ganz Helle und Reinheit ist. Innerhalb des Kreises dieser Wesen, deren Namen Uebersinnliches zu Grunde liegt, steht Varuna, der in der innigsten Gemeinschaft mit Mitra sich findet und sehr oft mit ihm gemeinsam angerufen wird. Vielleicht, daß unter diesem, Mitra, das Licht des Tages, unter jenem, Varuna, der nächtliche Himmel (Varuna-*Οὐρανός*) angeschaut wurde. In seinem Schooße ruht alles Lebende, als äußerste Grenze ist er schwer vorstellbar, aber bei Nacht wird die Welt, in der er thront, den Sterblichen näher gerückt. Trotz aller erkennbaren Scheu der

*) Roth, die höchsten Götter der arischen Völker. Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. VI.

vedischen Dichter, diese erhabene Gottheit zu vermenschlichen, finden sich doch concrete Anschauungen von ihm. Beim Aufleuchten des Morgenrothes besteigt er mit Mitra einen goldnen, wenn die Sonne schwindet, einen ehernen Wagen. Von ihm aus schauen die Götter Ewiges und Vergängliches. Im Naturleben ist er der Urheber der ewigen Gesetze, denen die Welt unterstellt ist, Gesetze, die kein Gott und Sterblicher anzutasten wagt. Die Welt rief er in's Dasein, zeigte den Gestirnen ihre Bahnen, ordnete das Licht und mit ihm die Zeiten, und gab jeglichem Wesen, was ihm Werth und Würde verleiht: dem Menschen Einsicht, dem Rosse Kraft, der Kuh Milch. Sein Hauch ist der Wind, die Sonne sein Auge. Das sittliche Gesetz, unter das des Menschen Thun gestellt ist, ist eins mit dem, welches das Leben der Natur regelt. So erscheint Varuna denn auch in der höchsten Bedeutung für die sittliche Welt; er wacht über dem, was recht ist, und straft das Unrecht. Er verhängt als Strafe Krankheit und Tod, die „Varuna's Fesseln" sind, mit welchen er denjenigen bindet, dessen Fuß die gesteckte Grenze zu überschreiten wagte. Von ihm kommt langsam aber sicher der Tod, entweder als das der ewigen Ordnung Gemäße, allem endlichen Leben sein Ziel Steckende, oder als Strafe der Schuld, von der kein Sterblicher frei ist. Seine Allwissenheit faßbar zu machen, umgibt man mit Genien, spaças, d. h. Spähern, seinen Thron, die rastlos und irrthumslos seine Befehle vollziehen und jede Gebotsübertretung wahrnehmen. Wir bemerken indeß, daß bereits im Veda selbst eine Abnahme des Ansehens dieses erhabenen Gottes zu bemerken ist, und daß der bei weitem sinnlichere und anthropomorphosirte Indra an seine Stelle mehr und mehr tritt.

Einer solchen Auffassung des Göttlichen entsprach nun auch das religiöse Fühlen dieser Alten selbst. Erfüllt auf der einen Seite ihre Seelen auf's höchste die Bewunderung vor der im natürlichen wie sittlichen Leben nie wankenden, unverletzlichen Ordnung, hat diese Bewunderung sie nicht müde werden lassen der Götter Größe und Herrlichkeit zu preisen, so sehen wir auf

der anderen Seite, und das muß uns von der höchsten Bedeutung erscheinen, ihr Herz bang aufschlagen unter dem Bewußtsein der Schuld. Es ist wahrhaftige und ungeheuchelte Frömmigkeit, die sich in den vedischen Hymnen öfters Ausdruck gibt, eine Frömmigkeit, die so weit von eitler Selbstgerechtigkeit und dem Trotzen auf eigne Kraft ist, daß der Mensch in ihr vielmehr das Bekenntniß ablegt: „ohne Dich, Varuna, bin ich nicht Herr eines Augenblicks." „Das Schuldbewußtsein, sagt M. Müller, ist ein hervorragender Charakterzug in der Religion des Veda, ebenso der Glaube, daß die Götter den Menschen die schwere Last ihrer Sünden abnehmen können." Varuna, heißt es, hat Erbarmen auch mit dem, der Sünde begangen hat. Wohl hören wir oft genug die Bitte an die Götter gerichtet um irdische Güter, milchende Kühe, blühende Nachkommenschaft, Stärke des Leibes, aber wie oft auch die Bitte um Vergebung der Sünde, um Lossprechung von der Schuld. Wie das Miserere der Heidenwelt, oder sagen wir lieber einer Welt, die noch reich an Momenten der ursprünglichen Gottes-Offenbarung an den Menschen ist, klingt uns ein Lied de profundis, ein Hymnus an Varuna entgegen, den wir nach M. Müller's Uebersetzung hier ausschreiben wollen.

Laß mich noch nicht, o Varuna, eingehen in das Haus von Thon! Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Wenn ich so herumwandle, zitternd wie eine Wolke: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Mangel an Kraft war es, du starker und glänzender Gott, daß ich irre gegangen bin: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Durst überkam deinen Verehrer, ob er gleich in der Wasser Mitte stand: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!

Wann immer wir Menschen, o Varuna, ein Leid zufügen mögen der himmlischen Heerschaar, wann immer wir dein Gesetz brechen aus Unverstand: suche uns dann nicht heim um dieser Sünde willen!

Wie Sünde und Schuld dem vedischen Inder geläufige Begriffe sind, so auch „Glaube," und zwar nicht nur im

Sinne des Vertrauens auf Macht, Schutz und Güte der Götter, sondern auch in dem des Ueberzeugtseins von ihrem Dasein, in dem Sinne, könnte man sagen, wie der Glaube Hebr. 11, 6 von der Schrift selbst gefaßt wird. Dieser Glaube stützt allerdings sich nur auf die Machtoffenbarungen der Gottheit in der Natur: „denn wenn Indra seinen Donnerkeil schleudert und wieder schleudert, dann glauben sie an den glänzenden Gott," ja selbst vom „Weinschwelger" wird er, wenn er die Wolken sammelt und donnert, angerufen „wie ein Vater". Bei solcher Reinheit sittlicher Begriffe, bei solcher Tiefe religiösen Fühlens kann es uns denn auch nicht befremden, daß wir im Veda den Glauben an Unsterblichkeit, an eine persönliche Unsterblichkeit ausgesprochen finden und mit ihm zugleich die Ueberzeugung von der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen. „Wer Almosen gibt, geht zum höchsten Ort im Himmel; er geht zu den Göttern". Es bahnt sich ein Ahnencultus an, der auf der Voraussetzung beruht, daß die Väter in Gesellschaft der Götter ein Leben von nie endender Seligkeit genießen, wie denn ein Dichter speciell die Bitte an die Götter richtet, daß er seinen Vater und seine Mutter nach dem Tode wiedersehen möge, und in einem Hymnus an Sôma es heißt:

„Wo Vergnügen und Glück nur weilt, wo Entzücken und selige Lust,
Wo der Wünsche Befriedigung ist, mach unsterblich, o Sôma, du mich!"

Daß es neben dem Ort der Seligen, wo die gute That belohnt wird, auch einen Ort der Strafe und des Uebels für die Bösen gebe, von dem Vorhandensein dieses Glaubens sind wenigstens dunkle Spuren vorhanden.

Wenn gleich dieser ganze Kreis geläuterter religiöser Vorstellungen der vedischen Periode angehört, also einer, hinter der die urindogermanische vielleicht schon weit lag, so ist es doch, darauf deuteten wir bereits hin, der Forschung gelungen, durch Vergleichung des ganzen großen Mythenfonds der Indogermanen einige obwohl spärliche Schlaglichter auf jene erste Epoche selbst fallen zu lassen. Folgende Mythen sind es, die sich so oder

anders variirt bei allen Indogermanen wiederfinden. Zuerst der Mythus vom Wolkendämon, der einem Gott die Kühe geraubt und in eine Höhle gesperrt hat, woraus sie mit Besiegung des Unholdes der Gott wieder befreit. Das Ganze ist eine Allegorie des Gewitters, woraus sich bei der Vorstellung des Kampfes zweier feindlicher Gewalten der Mythus vom Raub des Feuers entwickelte. Ein anderer sinnverwandter Mythus ist der von der Herabkunft des Göttertrankes, der im Besitz riesenhafter Mächte diesen von den Göttern mit List entrissen werden muß. Zuletzt erblickt Kuhn in diesem Getränk nur das himmlische Naß der Wolke. Ein Mythus, der gleichfalls in die älteste Zeit zurückweist, und als Gemeingut der Indogermanen vor ihrer Trennung angesehen werden darf, ist der von zwei Hunden, die dem Gott der Unterwelt angehören und als seine Boten zu den Sterblichen gehen. Mit ihm werden wir übrigens aus der Welt der Naturphänomene in die übersinnliche gewiesen. Jedenfalls finden sich Spuren von ethischen Begriffen und tieferen religiösen Ideen auch in dieser ersten, fernsten Periode.

Resumiren wir das Bisherige. Auch nach der religiösen Seite hin weisen die Indogermanen die Keime einer späteren reichen Entwicklung auf, und besonders finden wir sie im Besitz solcher Ideen, die, klarer herausgebildet und zu hellerem Bewußtsein gekommen, diesen Völkern den religiösen und sittlichen Halt gewährten, auf dem ihre geschichtliche Größe beruht. Es sind, wenn wir recht sehen, folgende drei Ideen: zuerst die sittliche von der Existenz einer göttlichen Weltordnung und deren Heiligkeit wie Unverletzlichkeit. Wir werden später nachweisen, wie in diesem Bewußtsein die gesammte Ethik der indogermanischen Völker wurzelt, ja wie diese Idee recht eigentlich Quell und Norm ihrer Sittlichkeit genannt werden darf. Als religiöse Fundamentalidee erscheint die vom Kampf zwischen Gut und Bös, angelehnt an den Kampf und Wechsel von Licht und Dunkel in der Natur. Wir werden den Beweis liefern, wie diese Idee als letzter Träger aller tiefer religiösen Gedanken bei den Indogermanen gelten darf, und wie an sie die Vorstellung vom

Wesen der Gottheit sich selbst anlehnt. In diesem Sinne möchten wir nicht nur die Religion der Eranier, sondern aller Indogermanen eine Lichtreligion nennen. Ein Wiederschein von den wunderbaren Lichtgestalten der Adityas, den Trägern des ewigen Lichtlebens, glauben wir, darauf machen wir hier bereits aufmerksam, noch am Himmel der Epik zu erblicken. Endlich nennen wir als dritte jener Ideen die von der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, ein Gedanke von eminent praktischer Bedeutung. Was wäre z. B. der Germane gewesen ohne seinen Glauben an Walhall und dessen Seligkeit? Der Gedanke Einherier zu werden, himmlischer Gefolgsmann des großen Schlachtengottes Odin, spornte ihn zu seinen Kämpfen im Leben an.

Wir haben zuletzt noch einen Blick auf die Sprachen der indogermanischen Völkerwelt zu werfen. Wenn wir dabei mit einigen allgemeineren Bemerkungen die nächste Grenze unserer Untersuchungen überschreiten, so mag man dies mit der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, dem man in unsern Tagen ein ganz besonderes Interesse zugewendet hat, entschuldigen. Das Sprachstudium ist in der Gegenwart in ein neues Stadium eingetreten, indem man angefangen hat die Sprache von ihrer naturgeschichtlichen Seite in's Auge zu fassen und, sie gleichsam als einen Naturorganismus betrachtend, in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien zu verfolgen. „Die Sprache ist ein Naturorganismus," das ist die bestimmte Behauptung eines der namhaftesten Vertreter der sprachvergleichenden Wissenschaft, des vor Jahren in Jena verstorbenen Prof. Aug. Schleicher. Er hat diesen Gedanken in einem Schriftchen „die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft" *) ausgeführt. Darwin's Lehre ist ihm eine Nothwendigkeit, die ihm in vollkommner Uebereinstimmung mit den philosophischen Grundansichten zu stehen scheint,

*) Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft, offenes Sendschreiben an Dr. E. Häckel. Weimar 1863.

die man heut zu Tage mehr oder minder bewußt und ausgesprochen bei den meisten naturwissenschaftlichen Schriftstellern findet. Er glaubt, daß sich Darwin's Hypothese auch auf die Sprachen anwenden läßt, wie es denn sein lebhafter Wunsch ist, daß die naturwissenschaftliche Methode mehr und mehr auch bei den Sprachforschern Eingang finde. So behauptet er denn: „die Sprachen sind Naturorganismen, die, ohne vom Willen des Menschen bestimmbar zu sein, entstanden, nach bestimmten Gesetzen wuchsen und sich entwickelten und wiederum altern und absterben; auch ihnen ist jene Reihe von Erscheinungen eigen, die man unter dem Namen „Leben" zu verstehen pflegt." Wir gestehen, daß es uns schwer wird, diesen Satz zu verstehen, zu begreifen, wie man die Sprache als ein Etwas aufzufassen vermag, das vom Willen des Menschen loslösbar sei. Wir sind immer der Meinung gewesen, daß die Sprache die Verkörperung des Volksgeistes sei, daß sie sich als unmittelbarstes Erzeugniß eines Volkes und des Menschen überhaupt darthue. Ohne seinen Willen ist sie allerdings entstanden, denn sie ist etwas mit dem Menschen selbst Gegebenes, ohne Sprache wäre der Mensch nicht Mensch, wie sie ihn ja auf das bestimmteste vom Thiere unterscheidet. Daß sie, ursprünglich ein jedenfalls sehr Einfaches, nach bestimmten Gesetzen wuchs und sich entwickelte, müssen wir jedenfalls annehmen, aber diese Gesetze sind mit dem Menschengeist selbst gegeben. Der Mensch, das Volk bestimmt die Entwicklung seiner Sprache. Nachweislich haben die Sprachen, hat jede derselben einen gewissen stufenmäßigen Proceß durchgemacht vom Einfachen zum Complicirteren hin, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren. Die erste Entwicklungsstufe repräsentiren die sogenannten „isolirenden" Sprachen, die einfach Element an Element, meist einsylbige Wurzeln, aneinanderreihen, ohne eine lautliche Angabe ihrer gegenseitigen Beziehungen, ohne eine Verschmelzung der Elemente. Auf dieser, wie es scheint, primitiven Stufe steht das Chinesische. Die zweite morphologische Sprachenkategorie machen die „agglutinirenden" Sprachen aus, die zwar die Beziehungsausdrücke angeben,

diese aber noch unorganisch an die Wurzel anfügen. Hierher gehört z. B. das Finnische, Lappische, Türkische. Eine Unterart dieser Klasse bilden die „combinirenden" Sprachen, die sowohl die lose Anfügung der Elemente, wie sie der ersten Klasse eigen ist, kennen, als auch die engere der letztgenannten. Hier ergibt sich eine große Anzahl möglicher Combinationen. Die dritte und vollkommenste Entwicklungsstufe nehmen die „flectirenden" Sprachen ein, bei denen die Wurzel selbst zum Zwecke des Beziehungsausdruckes regelmäßig verändert werden kann. Das ist „Flexion". Zu dieser Klasse, welche die Möglichkeit größter Beweglichkeit, feinster Nüancirung, ungeheuren Formenreichthums darbietet, gehören nun die Sprachen der Semiten und Indogermanen. „Die Sprache ist allmälig geworden," gewiß, d. h. sie hat sich von einfachen Anfängen heraus entwickelt; wie Geist und Erkenntniß des Menschen sich entwickelte, so auch die Sprache. Wie aber ist es nun zu diesen ersten Anfängen gekommen? Schleicher und mit ihm die gesammte neuere Anthropologie behauptet, der Gang ist der gewesen: von Lautgebärde zu Schallnachahmung, von dieser zur Sprache. Behaupten heißt aber noch nicht beweisen, und so fordern wir — den Beweis für diese Entwicklungshypothese. Der Sprung von Schallnachahmung zur Sprache ist kein geringerer als der vom Thier zum Menschen, dem Vernunftlosen zum Vernünftigen überhaupt. Wir wissen, daß der Hund erst als Hausthier bellen lernt, im wilden Zustand ist er stumm; wir lösen dem Staar und Papagei die Zunge und lehren ihn den Schall unsrer Sprachlaute nachahmen, heißt das aber sprechen? Sprechen ist lautes Denken, Denken ist Function des Geistes; der Mensch als „Denker," als vernunft- und geistbegabtes Wesen muß sprechen gekonnt haben, sobald er in die Welt eintrat, sei dies auch in der einfachsten, kindlichsten Weise. Wir bekennen uns gern zu der Auffassung der Schrift von dem Menschen als Gottes Ebenbild, zu dessen nothwendiger Ausrüstung die Sprache gehört. Es ist auch für dieses Gebiet der Wissenschaft ihre Grenze gezogen, über die hinaus sie von dem Boden der That-

sachen auf den der Vermuthung und des Philosophirens kommt. Die Sprachwissenschaft ist aber eine historische.

Daß die Sprache sich allmälig erst entwickelt habe, wird also seine Richtigkeit haben, und dagegen steht die schriftgemäße Anschauung vom Menschen als einem entwicklungsfähigen und entwicklungsbedürftigen Wesen jedenfalls nicht, aber diese Entwicklung irgendwie zeitmaßlich bestimmen zu wollen, wird man sich hüten müssen. Schleicher meint sehr bescheiden zu sein, wenn er etwa zwanzigtausend Jahre zur Entwicklung einer Sprache bis auf die höchste, die flectirende Stufe fordert; wer kann aber behaupten, daß alle Völker einen gleichlangen Zeitraum zu ihrer geistigen also auch sprachlichen Entwicklung gebraucht haben? Warum könnten die geistbegabteren Semiten und Indogermanen nicht in halb so langer Zeit ihre Sprache herausgearbeitet haben, als die Esthen und Finnen ihre weniger entwickelten? Außerdem ist jedenfalls ein anderer Factor mit in Rechnung zu bringen, der geschichtliche. Es ist ein richtiger Canon, den die neue Sprachwissenschaft aufgestellt hat, daß Sprache und Geschichte im umgekehrten Verhältniß zu einander stehen. In dem Maße, als ein Volk in die geschichtliche Bewegung hineingezogen wird, in dem Maße wird seine Sprache alterirt. Dafür legt die Geschichte unserer eigenen Sprache den deutlichsten Beweis ab. Große, tiefeinschneidende Geschichtsereignisse greifen auch tief in den Proceß der Sprache ein, so daß Geschichtsepochen sich fast immer mit Sprachepochen decken. Wir verweisen bei uns auf die Zeit der Hohenstaufen und auf das Reformationszeitalter. Luther selbst ist Schöpfer der Neuhochdeutschen Sprache. Freilich ist der Einfluß der Geschichte auf die Sprache ein für sie eher verderblicher, als förderlicher, immer mehr schleift sie sich ab und verliert an ihrer Eigenthümlichkeit und Formenfülle. Unsere modernen Sprachen, bemerkt Schleicher, gleichen Statuen, die im Bett eines Flusses so weit abgeschliffen sind, daß man an dem Torso etwa nur noch die Stelle erkennt, wo Arm und Fuß sich fand. Die Sprache des englischen Volkes, das eine so reiche politische Ent-

wicklung aufzuweisen hat, erlitt von allen deutschen Sprachen die meisten Einbußen und nähert sich in ihrer Formeneinfachheit fast dem Chinesischen, dieser auf der ersten Bildungsstufe stehen gebliebenen Sprache. Umgekehrt solche Völker, die in isolirter Lage wenig in den Weltverkehr hineingezogen wurden, und das sind besonders Gebirgsvölker, wie die Basken, vermochten die Alterthümlichkeit ihrer Sprache zu retten. Ein eclatantes Beispiel hierfür sind die Litauer, ein Völkchen, in dessen Gebiet der Wellenschlag größerer Geschichtsbewegungen nicht drang, und die deßhalb eine sehr alterthümliche, in ihren Formen noch stark mit dem Sanskrit übereinstimmende Sprache reden. Unsere Quelle ist dafür allerdings keine wissenschaftliche, wir erinnern uns aber in einem Unterhaltungsjournal gelesen zu haben, daß Litauer von Franz Bopp im Sanskrit angeredet auf Litauisch geantwortet hätten.

Werfen wir nun am Schluß dieses Capitels noch einen vergleichenden Blick auf die Sprachen der beiden großen Völkerstämme, mit denen wir es in vorliegender Studie zu thun haben, so müssen wir, und dies ist höchst bedeutsam, constatiren, daß, wie bereits erwähnt, beide, Semiten und Indogermanen, flectirende Sprachen reden. Die beiden großen Culturträger in der Geschichte der Menschheit haben ihre Sprachen auf das vollkommenste entwickelt und damit ein Vehikel geschaffen Ideen und Gedanken von höchster Höhe und tiefster Tiefe in die ihnen möglichst adäquate Form zu bringen. Das die Einheit beider, — die Verschiedenheit zwischen ihnen ist indeß keine geringe. Wenn das Semitische in der Wortbildung, der Freiheit des Wurzelgebrauches dem Indogermanischen überlegen ist, so steht es in grammatischer Bildungsfähigkeit weit hinter ihm zurück. Das Semitische hat sich nicht gleichmäßig entwickelt, es ist eine Sprache mehr des Gefühls und der Unmittelbarkeit, als des Verstandes und der Reflexion. Besitzen die indogermanischen Sprachen sechs, beziehentlich sieben Casus, so die semitischen nur drei; Tempusformen finden wir dort zum mindesten fünf, hier nur zwei; die Bildung des Modus ist weit vollkommner dort,

als hier. Auf die tieferen Unterschiede einzugehen, halten wir hier nicht für geeignet. Der einheitliche Charakter des Semitismus, mitbegründet in seiner geringen geographischen Ausdehnung, manifestirt sich in seiner Sprachenwelt, die nicht im entferntesten solche Diversionen von der gemeinsamen Ur- und Muttersprache aufzuweisen hat, wie die indogermanische.

Man denke an den Unterschied zwischen indischer, griechischer, deutscher, lateinischer, keltischer Sprache, die alle nur durch ein gründlicheres Studium als zusammengehörig, als Aeste eines Stammes erkannt werden konnten. Schleicher findet die Gegensätze zwischen den beiden großen Sprachstämmen so bedeutend, daß nach ihm an ihre Verwandtschaft nicht im entferntesten zu denken ist. Der genannte Gelehrte hat sich später in eine literarische Fehde mit Rudolf v. Raumer*) verwickelt; dieser war mit der entgegengesetzten Behauptung erst privatim, dann öffentlich hervorgetreten. Seitdem sind unseres Wissens noch mehr Stimmen laut geworden, die eine ursprüngliche Einheit beider Sprachstämme befürworten. Möglich, daß der Beweis dafür noch aufgebracht wird, womit dann allerdings Schleicher's Behauptung für die Unmöglichkeit einer Ableitung aller Sprachen von einer Grundsprache, — er führt für diese Unmöglichkeit die Differenz des Semitischen und Indogermanischen an, — einen Stoß erleiden würde. Wir folgern aus der allgemeinen sprachlichen Zusammengehörigkeit nur die geistige beider Stämme überhaupt, die Gemeinsamkeit ihrer Aufgabe in der Geschichte, die von Gott ihnen gestellt wurde.

---

*) Herr Prof. Schleicher in Jena und die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen, Frankfurt a. M. 1861 und Fortsetzungen.

Capitel III.

Die Epik als Erkenntnißquelle für Wesen und Charakter des Indogermanenthums.

Zwei Wege, bemerkten wir im vorigen Capitel, standen uns bei Untersuchung über das eigenthümliche Wesen der in Rede stehenden Völker offen. Wir können sie zu dem Zeitmoment fixiren, wo sie bereits alle Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen haben, wo sie im Zenith ihrer geschichtlichen Bedeutung stehen und all' die in ihnen ruhenden Kräfte und Gaben entfaltet haben, oder wir machen sie da zum Object unserer Beobachtung, wo sie eben erst, wenigstens für uns, in die Geschichte eingetreten sind. Wir glaubten aus den oben angeführten gewiß nicht untriftigen Gründen den ersteren Weg nicht einschlagen zu sollen, wir zogen den anderen vor und beantworteten die Frage nach der Möglichkeit das zu thun mit einem vorläufigen Ja. Wir haben diese Behauptung jetzt zu beweisen. Als ein die indogermanische Völkerfamilie von der semitischen unterscheidender, wesentlicher Charakterzug ist, und das mit vollem Recht, der Besitz des Epos geltend gemacht worden. Die Indogermanen besitzen ein Epos, die Semiten nicht. Wir können bei der Bedeutung, die, wie wir sogleich erkennen werden, gerade diesem Charakterzug zukommt, die indogermanischen Völker im Unterschied von den semitischen einfach *epische* Völker nennen, obwohl wir nicht verkennen dürfen, daß gewisse Ansätze zum Epos sich auch bei den Semiten nachweisen lassen. Verständigen wir uns zunächst über den Begriff des Epos. Derselbe kann enger und weiter gefaßt werden, je nachdem. Im weiten

und zwar weitesten Sinn nimmt Holtzmann*) den Begriff, wenn er sagt: „das Epos, die epische Poesie, ist im weitesten Sinne jener ganze Schatz von Vorschriften, Lehren und Erinnerungen, welche die Nation schon vor dem allgemeinern Gebrauch der Schrift besaß und durch mündliche Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte". Diese Fassung kann ihre Bestätigung finden in der Terminologie der Inder, die mit „çruti Ohr" die heiligen, religiösen Ueberlieferungen, die Offenbarung bezeichnen, mit „smrti Gedächtniß" den weniger heiligen, mehr irdischen Theil des Epos. Die Grenzlinie würde demnach die Schrift, die schriftliche Aufzeichnung des epischen Stoffes, litera der Buchstabe, bilden, was jenseits dieser Grenzlinie liegt, wäre also Epos. Auch der Grieche unterscheidet übrigens zwischen mündlicher und schriftlich fixirter Tradition, zwischen ἔπεα und γράμματα. Jedenfalls hat diese allgemeinste Fassung des Begriffs Epos ihre Wahrheit und wirft ein Schlaglicht auf die vorhistorische Periode dieser Völker. Irren wir nicht, so lassen sich im geistigen Entwicklungsproceß eines Volkes, des epischen wenigstens, drei allerdings von einander nicht scharf zu trennende Epochen unterscheiden. Zuerst arbeitet sich ein Volk seine Sprache heraus; das ist jedenfalls die intensivste Geistesarbeit, hier ist das Volk noch ganz in sich selbst gekehrt, es singt und sagt noch nicht, es denkt. Diese Thätigkeit ist eine vorzugsweise logische, daher überwiegend formale, wobei wir indeß sofort bemerken, daß ein Volk freilich nicht alle Begriffe aus sich selbst herausspinnt, sondern jedenfalls von sinnlichen und zwar den sinnlich einfachsten Anschauungen ausgeht. Das Volk erweist sich in dieser Periode als Denker, und was für einer! Die fein gegliederten Sprachen nicht nur solcher Völker, die wie die Griechen auf der Höhe der Cultur einherschritten, sondern auch solcher, die wir jetzt wenigstens auf der tiefsten Stufe der Gesittung finden, sind dafür ein Beweis. Die Eingeborenen Australiens z. B. reden Sprachen

*) Untersuchungen über das Nibelungenlied von Dr. Adolf Holtzmann. Stuttgart 1854. S. 162 ff.

von bewundernswerther grammatischer Feinheit und dürfen auf das Culturvolk der Chinesen wie „ein grauer Altmeister auf den grammatischen Anfänger“ hinblicken. Die zweite Periode im Geistesleben der Völker ist die der Mythenbildung. Im Besitz von Begriffen und Worten fängt das Volk an zu speculiren, es wendet sein Auge dem zu, das über diese Erde hinausliegt, es beginnt nach dem Causalzusammenhang der Dinge zu fragen, es bildet sich seine Götter. Wir dürfen vielleicht dies Zeitalter das metaphysische nennen. Auch hier mag die Naturanschauung den Ausgangspunkt gebildet haben, wie denn die ältesten Mythen als Naturmythen sich ausweisen, aber der sinnende Menschengeist steigt immer mehr in die Tiefen der Speculation und schafft Gebilde, denen die erhabensten Ideen zu Grunde liegen. Nie hat sich wieder in dieser Weise die Philosophie mit der Poesie im Menschengeist vermählt; die Frucht dieser Ehe sind all' die Kosmo- und Theogonien der Völker, der Olymp mit seinem ganzen, reichgegliederten himmlischen Hofstaat. Dieselbe Urkraft, die den Wunderbau der Sprache, diese geistigen Münster und Dome schuf, quillt auch hier noch und erzeugt die Wunderschrift der mythologischen Ideen-Hieroglyphe. Es gehört unstreitig zu den schönsten Genüssen des forschenden Geistes den Ariadnefaden der Wissenschaft in der Hand das Labyrinth der heidnischen Mythologien zu durchkreuzen und den letzten großen Ideen, welche dem wirren, bunten Gedankenspiel zu Grunde liegen, nachzuspüren. Je älter aber der Mythus, desto gehaltvoller und sittlich reiner erscheint er. Indem nun das Volk, durch den Besitz von Sprache und Religion überhaupt erst geschichtlich lebensfähig geworden, als Volk in die Geschichte eintritt, gelangt es in die dritte Phase seiner geistigen Entwicklung, die epische. Das Volk lebt und macht bereits Geschichte, es ist sich aber dessen noch nicht bewußt, es steht der vorhistorischen Grenze noch zu nahe um diese fest von der historischen zu scheiden, es sprudelt in ihm noch zu sehr der Trieb geistigen Schaffens, es ist noch zu sehr durchhaucht vom Geist der Poesie, zu ursprünglich, um irgendwie kritisch zur Geschichte sich stellen zu können. Der innere

Drang des Schaffens tritt, da er in der Geschichte Objecte genug gefunden hat, an denen er sich erproben kann, als ungestümer Thatendrang auf; da jedoch das Ideenleben noch zu sehr vorwiegt, und die Phantasie, welche die Götterwelt schuf, noch kräftig genug ist, sie festzuhalten, kommt es zur Sage. Die Basis alles Epos ist aber nichts anderes, als die Sage, die wir mit W. Wackernagel so definiren können, „daß sie Geschichte ist, aber erhoben zur Höhe der Idee, corrigirt vom religiös-sittlichen Standpunkt aus, Geschichte von einer mehr als bloß gemeinen Wahrheit". In dieser Epoche feiert das Volk einen Nachfrühling geistigen Schaffens, schöner noch und reicher als der erste, der Sprachenfrühling es war; denn tausend Blumen entsprossen jetzt dem Boden des Volkslebens, und tausend Stimmen werden laut. Es ist die Periode der Poesie, das Volk denkt und speculirt in gleichem Maße, als es singt und sagt. Bevor wir in Darlegung des Wesens des Epos weitergehen, eine Zwischenbemerkung zur Abwehr von Mißverständnissen. Zuerst wiederholen wir ausdrücklich, die Perioden lassen sich scharf nicht von einander absondern, die Grenzen sind flüssig. Wie wollte man sich auch eine Zeit denken, da ein Volk nur denkt und nicht zugleich anschaut? Die Sprache ist eben kein Hegelsches System. Zum andern, wenn wir ein Volk seine Sprache, seine Religion, sein Epos sich schaffen lassen, so denken wir selbstverständlich nicht daran, diese Behauptung für die letzten Anfänge in Anspruch nehmen zu wollen. Uns ist der Mensch, entgegen der jetzt beliebten naturalistischen Anschauung, keine Species des Genus „Thier," sondern ein Geschöpf aus Gottes Hand hervorgegangen und nach seinem Ebenbild, d. h. als Personenwesen geschaffen. Er hat seine Sprache sich herausgebildet mit dem Geist, vermöge dessen er denken und somit sprechen konnte; er hat sich seine Götter geschaffen mit dem ihm eingepflanzten Gottesbewußtsein, nach Gottes Bild geschaffen schuf er die Götter nun nach seinem Bilde. Er hat speculirt über Gut und Bös, aber mit dem sittlichen Bewußtsein, das in der Stimme, Gewissen genannt, zum Ausdruck kommt. Daß der Mensch aber

überall von sinnlicher Anschauung seinen Ausgangspunkt nahm und nehmen mußte, liegt in dem Stadium seiner damaligen Entwicklung begründet.

Mit jener allgemeinen und weitesten Begriffsbestimmung des Epos reichen wir aber nicht aus. Wir pflegen Epos in einem viel engeren Sinn zu nehmen; uns ist es — wir denken natürlich an das Volksepos — eine Kunstschöpfung, ein dichterisches Produkt, wenn auch hervorgegangen aus dem dichtenden Volksgeist selbst. Denn bei jener weiteren Fassung stehen geblieben, dürften wenigstens die indogermanischen Völker keinen ausschließlichen Anspruch auf den Besitz des Epos erheben; in diesem Sinn sind auch die Semiten epische Völker, und welches Volk, das irgendwie Geschichte erlebt hat, wäre es nicht? So wenig wir es auch als unsere Aufgabe erachten können eine Abhandlung über das Epos zu schreiben, es wird uns nicht erspart bleiben, in Umrissen wenigstens den Gang seiner Entwicklung zu zeichnen, indem wir uns dabei vorzugsweise auf den klassischen Aufsatz *) W. Wackernagel's über die epische Poesie stützen.

Die epische Poesie ist die älteste, dafür tritt die Geschichte mit ihrem Zeugniß ein, denn die ältesten uns bekannten literarischen Denkmäler aller Völker sind epischer Natur. Auch der Mythus hat davon eine Erinnerung bewahrt; von Mnemosyne, d. h. Gedächtniß, Erinnerung, rührt die Sangeskunst her und die Musen sind „die Denkenden". Dafür sprechen auch innere Gründe; denn von den drei Seelenkräften, welche bei poetischen Conceptionen zusammenwirken, steht die Einbildungskraft obenan als Organ des menschlichen Kunsttriebes, während Gefühl und Verstand ihr nur prüfend und helfend beigeordnet sind. Keine andere Poesie aber gewährt gerade der Einbildungskraft und dem Gedächtniß den Spielraum, wie die epische Poesie. In ihr tritt bekanntlich das Individuum völlig hinter dem Ganzen

*) Schweizerisches Museum für histor. Wissenschaften. Bd. I, 341 ff. — Die epische Poesie von Prof. Dr. W. Wackernagel.

zurück, daher ihr objectives Gepräge, auch dies Moment spricht für das Alter des Epos, da nur das Jugendalter der Völker dem Ganzen ein solches Recht vor dem Individuum einräumt. Endlich tritt auch die religiöse Grundanschauung, von der die Epik getragen wird, dafür ein; denn je weiter rückwärts, desto stärker das Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von Gott, desto entschiedener das Streben alles von ihm abzuleiten; beide Momente kennzeichnen das Epos aber bekanntlich von seiner religiösen Seite aus. Drei Factoren nun scheinen uns das, was wir Epos nennen, auszumachen: der Mythus, die Sage und die Idee. Mythus ist die endliche Form, in der der Mensch das Unendliche anschaut und zur Darstellung bringt. Jeder Mythus ist das „Sinn- und Gedankenbild," die symbolische Einkleidung einer bestimmten religiösen und sittlichen Idee. „Der Mythus, dürfen wir mit Simrock sagen, enthält also Wahrheit in der Form der Schönheit: der Mythus ist Poesie, die älteste und erhabenste Poesie der Völker. Er ist Wahrheit und Dichtung zugleich, Wahrheit dem Inhalte, Dichtung der Form nach. Wirklich ist der Mythus nicht, gleichwohl ist er wahr." Die ursprünglichste Form des Mythus ist, soweit wir das verfolgen können, der Naturmythus, er erscheint aber doch nur als Basis des Mythus im engeren Sinn d. h. des Göttermythus. In gewissen regel- oder unregelmäßigen Naturphänomenen erblickt man Offenbarungen und Thaten der Himmlischen. Aber der Göttermythus wird alsbald zum Heldenmythus, hiermit betritt er den Boden der Geschichte, er wird ein integrirendes Moment der Sage. Ist der Mythus überwiegend ideeller Natur, so die Sage mehr reeller, allein die Idee ist doch auch hier noch das Dominirende. Sage ist zur Höhe der Idee erhobene Geschichte, Geschichte angeschaut, dargestellt unter dem Gesichtspunkt einer Idee; sie ist verflüchtigte Geschichte, daher die Umgestaltung der Geschichte, ihre Mischung mit allerlei nicht historischen, von der dichtenden Phantasie hinzugethanen Zügen. Der dritte Factor, mit dem zweiten bereits gegeben, ist die Idee, die Idee, welche Sage und Mythe zu einem Ganzen verbindet, und es erst zu einem

Epos wirklich kommen läßt. Wir werden im Folgenden, wo wir der äußeren Genesis des Epos nachgehen, Gelegenheit haben, diese einzelnen Punkte näher noch zu erörtern.

Wackernagel unterscheidet zwei Stufen in der Entwicklung des Epos, die frühere als die der vollendeten Objectivität, wo die dichtende Individualität noch ganz zurücktritt, und die spätere, wo sie sich mehr und mehr geltend macht. Was man auf der ersten Stufe epischer Entwicklung stehend singt, ist ein Einfaches, Einheitliches, allen Bekanntes, ein Mythus, eine Sage, ein Ereigniß von besonderer Wichtigkeit. Man singt das Lied, welches man mit Saitenspiel, vielleicht auch Tanz begleitet. Rasch muß die Entwicklung vorwärts schreiten, daher gilt es die Charaktere der Handelnden zu schildern, man thut es, indem man diese selbst redend einführt. Daher der neben der Action einhergehende Dialog. Die Bekanntschaft dessen, was dem vorgetragenen Stück etwa vorangeht, setzt der Sänger voraus; das Volk lebt ja in seinem Epos. Weil aber nicht alle singen können oder einzelne wenigstens besonders gut, bildet sich allmälig ein besonderer Sängerstand aus. Es sind das die Aöden Homer's, von Hesiod nach ihrer musikalischen Thätigkeit Kitharisten genannt. Oft scheint Blinden die Gabe des Gesanges in besonderem Maße verliehen worden zu sein. Allein mehr und mehr tritt die subjective Individualität hervor, der Sänger will nicht mehr ausschließlich nur das Instrument sein, das der Finger des dichtenden, singenden Volkes rührt, außerdem beschränkt sich auch immer mehr Sage und Mythe in ihrer Ausdehnung über die Gesammtheit. Jetzt treten Rhapsoden auf; sie legen die Leier bei Seite und recitiren nur. Zugleich werden sie einem mit der Zeit sich geltend machenden Bedürfnisse gerecht, der epische Stoff hat das Streben das sich Verwandte anzuziehen, zu gewissen festen Kreisen das Verstreute zu vereinigen und zu einem Cyklus abzurunden. Die Rhapsoden bilden nicht nur einen Stand, sie bilden eine Zunft, der Sängerstand wird zur Dichterschule; wie wir eine solche, die Schule der Homeriden, auf Chios z. B. finden. Hier findet die wirkliche

Kunst nun einen weiten Spielraum, es handelt sich darum das Einzelne in das Ganze geschickt einzuflechten, das Ungehörige und Störende auszuscheiden, oder an passender Stelle als Episode einzufügen. Ebenso hat die dichterische Phantasie freies Spiel im Combiniren und Umformen. Aber wohlverstanden, noch pulsirt das epische Leben im Volke frisch, nur dadurch, daß der Rhapsod recitirt aus dem Sinn und Geiste seines Volkes nur indem er ihm seine Sagen- und Mythenschätze zu Gehör bringt, darf er auf ein Publikum rechnen. Hier steht die Schule nicht im Gegensatz zum Volk. Noch hat aber das Epos nicht das Ende seiner Entwicklungsbahn erreicht, es bleibt noch ein letztes, höheres übrig. Alle die einzelnen Sagen- und Mythenbäche streben, wie die Ströme und Flüsse der Erde dem Meer zufließen, einem Punkte zu, wo sie sich einigen zum großen Ganzen. Das Epos wird zur Epopöe, dem großartigsten epischen Gebilde, in dem der dichtende Volksgeist seine schönsten Triumphe feiert. Das ist der Begriff, den wir unwillkührlich mit dem Namen „Epos" verbinden, wir denken an die großen Nationalepen der Griechen, Deutschen, Inder. Da wir sie ebenso zum Object, wie Ausgangspunkt unserer Studie machen werden, wird es uns verstattet sein auf diese Epen, d. h. Epopöen näher einzugehen. Wir unterscheiden Heldenlied bestimmt vom Epos; das Heldenlied besingt ein einzelnes Factum, hat es mit einer einfachen Situation zu thun, seine Einheit beruht auf seiner Einfachheit; die Heldenlieder schließen sich zu bestimmten Kreisen zusammen, die Einheit ist hier die Einheit des Ereignisses oder die Einheit der Person. Dies oder jenes Factum, diese oder jene Heldenpersönlichkeit wird zu dem Kern, um den krystallisch sich alles andere auf sie Bezügliche ansetzt. Wir bekommen somit bestimmte Epen- und Sagenkreise. In dieser Weise werden Persönlichkeiten wie Artus und Karl, oder Sigfrid, oder Achilleus, oder Odysseus zum Centrum des betreffenden Sagenkreises, oder ein Ereigniß wie die Roncevalschlacht bei den Franzosen. Nicht ohne Künstelei nun würde sich eine bestimmte Unterscheidung treffen lassen zwischen Epos und Epopöe, und

dennoch glauben wir bis zu gewissem Grade sie geltend machen zu dürfen. Nicht nur der Umfang unterscheidet ein Nibelungenlied vom Waltari- oder Hildebrandslied, nicht nur die Vereinigung einer ganzen Reihe von sagenhaften Reminiscenzen, eine Reihe von mythischen und sagenhaften Gestalten, sondern etwas Mehreres und Bedeutsameres. Den großen Epopöen dienen einmal historische Ereignisse zur Folie, die für das Volk von epochemachender Bedeutung waren, von denen aus eine neue Epoche ihrer politischen Existenz datirte. Für den Griechen hatte der trojanische Krieg eine weit höhere Bedeutung, als die eines gewöhnlichen, wenn auch in großartigem Maßstab unternommenen, Beutezuges; auf der vom Simoeis und Skamander durchflossenen Ebene wurde der Keim gelegt zur späteren nationalen Einheit und Größe des hellenischen Volkes. Das Fluthen und Drängen der Völker von Ost nach West, das Erscheinen germanischer Völker auf der Bühne der Geschichte, Attila's mächtiges Weltreich und Theodorich's Herrschaft, die erste deutsche auf römischen Boden, das sind die tiefgreifenden, gewaltigen Geschichtsmomente, die unserem herrlichen Epos zu Grunde liegen. Neben dies Moment tritt in der Epopöe ein anderes nicht minder wichtiges. Auch das kleinere Epos wird von einem bestimmten Gedanken getragen und geleitet, aber das Schwergewicht, was die Einheit anlangt, fällt bei ihm doch mehr auf die Einheit des Factums oder der Person, ist somit eine mehr äußere; bei der Epopöe hingegen bildet der Gedanke, die Idee das Bindemittel, das alle einzelnen Glieder zum geschlossenen Ganzen eint. Ein großer, das Volk innerlichst beschäftigender Gedanke findet da seine Aussprache, Probleme werden behandelt, deren Lösung die Existenz der Nation bedingt. So steht die äußere Größe und Ausstattung der Epopöe im richtigen Verhältniß zur inneren Bedeutung und Größe. Der größte Theil unserer Studie wird dem Nachweis dieser Ideen in den Epen dienen. Die Einheit der Idee ist es also, worauf wir bei dem poetischen Produkt, das wir schlechthin Epos zu nennen pflegen, alles Gewicht zu legen haben. Nur wenn wir sie erfassen, ist

es uns möglich das Epos in seiner ganzen Tiefe zu verstehen, ihr Verständniß allein kann uns vor so schiefen Urtheilen bewahren, wie wir sie immer und immer wieder auch von den bedeutendsten Capacitäten über die größten epischen Erzeugnisse ausgesprochen finden, wie z. B. von Wackernagel über die Ilias. „Den untersten Rang, sagt er in dem angezogenen Aufsatz, möchte die Iliade einnehmen. Ihr gebricht am meisten die rechte Einheit der Idee und des Inhalts: all' die hohen Schönheiten, womit sie jeden gefangen nimmt, sind Schönheiten der einzelnen Glieder, nicht aber des ganzen Körpers, der aus diesen Gliedern zusammengesetzt worden." Und doch werden wir gerade in diesem Epos die großartige Einheit der Idee zu bewundern haben, eine Einheit, die sie getrost neben die Odyssee treten läßt.

Die Einsicht in die Einheitsidee der großen Dichterwerke dürfte denn auch ein Schlaglicht auf das Problem ihrer Entstehung werfen. Bekannt ist, daß, während das gesammte Alterthum, dem die moderne Kritik überhaupt fern lag, an dem Gedanken festhielt, Epen wie Ilias und Odyssee seien das Werk eines Dichters, die neuere Philologie solche Annahme als völlig unhaltbar erklärt und einen Homer im Sinne der Alten in das Reich der Fabeln verwiesen hat. Im Jahre 1795 trat der berühmte Friedrich August Wolf in Halle mit seinen epochemachenden „Prolegomena" hervor, mit denen er den Anstoß zu literarischen Streitverhandlungen auf dem Gebiet der Epik gab, die heut zu Tage noch nicht zum Abschluß und Austrag gekommen sind. Seine Behauptung ist die: „Unser Homer, weit entfernt Verfasser der ganzen Ilias und Odyssee zu sein, ist ein Aggregat der verschiedensten Baustücke, wozu mehrere Jahrhunderte beigesteuert hatten, ehe Künstler einer vorgerückten Zeit darin Ordnung und maßvollen Zusammenhang stifteten. Die Spuren rhapsodischer Zerrissenheit sind bis auf den und jenen Auswuchs und mit Ausnahme der Schlußgesänge getilgt. Pisistratus hat jenen Kreis, da er die Rhapsodien überarbeitete und bündig in ein System gefaßt schriftlich fixirte, geschlossen. Also ist Homer nur ein Collectiv-Symbol jener vielen Werkmeister, ja des ganzen

episch gestimmten ionischen Volksstammes." Diese letzte Behauptung hat Holtzmann,*) sonst entschiedner Gegner der Hypothese Wolf's von der ziemlich späten Zusammenarbeitung der einzelnen Lieder zu dem Ganzen des Epos, durch eine interessante Parallele aus der indischen Literatur, „vyâsa und Homer" zu erweisen gesucht. Der Inder, führt er aus, unterscheidet ganz bestimmt zwischen dem vyâsa, dem Rhapsoden, der eine einzelne Partie aus dem epischen Material herausgreift und bei Festen, Opfern, Hochzeiten u. s. w. vorträgt, und dem samâsa, der, selbst nicht Sänger, sondern Gelehrter und Kritiker, über das Ganze des Sagenschatzes wachte. Als nun später das epische Leben erstarrte, als Schreibkunst und Prosa aufkamen, wurde der samâsa vergessen, der vyâsa erschien als einzige wunderbare Person, deren Gesichtszüge im Halbdunkel der Sage unkenntlich zerfließen. Im samâsa dürfen wir aber vielleicht auch lautlich (die Gesetze der Lautwandlung angewendet) den „Homeros" der Griechen wiederfinden. Die Wolf'sche Ansicht gelangte immer mehr zur fast ausschließlichen Geltung, und so war es der gelehrte Kritiker Lachmann in Berlin, der sie auf unser deutsches Nationalepos anwendete. Er fand, daß zwanzig jedenfalls uralte Lieder die Substanz unseres Epos bilden, welche von allem übrigen auszuscheiden seiner kritischen Hand nicht schwer fiel. Das Problem der Entstehung der Epen gehört jedenfalls zu dem Interessantesten, und ist, da es sich mit der Entstehung großartigster Geisteserzeugnisse unserer Völker beschäftigt, von allgemeinster Bedeutung. Ob es freilich je in befriedigender Weise wird gelöst werden können, ist fraglich, da die Grenzen sich hier in die vorhistorische Zeit verlieren. Näher seiner Lösung wird das Problem gewiß nur dann gebracht werden, wenn man den Gesichtskreis möglichst erweitert und den Blick von Homer und den ihm zugeschriebenen Werken auf alle übrigen epischen Dichtungen der indogermanischen Völkerfamilie lenkt. Verhalte es

*) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, herausgegeben von Aufrecht und A. Kuhn. Bd. I, 483 ff.

sich nun aber mit der Entstehung der Epen so oder anders, seien Wolf und die moderne Kritik in ihrem Rechte, wie denn in der That sehr vieles für ihre Theorie, die im Einklange mit allem Werden steht, spricht, daran müssen wir jedenfalls auf Grund der Produkte selbst festhalten: wie sie uns vorliegen, die herrlichen Werke des dichtenden Volksgeistes, in denen die poetische Triebkraft ihre schönste Blüthe getrieben hat, findet sich über aller Mannichfaltigkeit eine feste Einheit, die Einheit einer Idee, die im tiefsten Herzen des Volkes wurzelt, im Geist des Dichters feste Gestalt gewinnt und in der Form des Schönen dem Volke selbst erst zum vollen Bewußtsein gebracht wird. Mögen der Bauhütten sich noch so viele erhoben haben, mögen noch so viele als Werkleute an der Zurichtung der einzelnen Werkstücke gearbeitet haben, es ist zuletzt ein Meister auf den Bauplan getreten und hat all' die verstreuten Werkstücke nach festem Plan, ein Erwin von Steinbach in der Epik, zum wundervollen Ganzen zusammenzufügen verstanden.

In dem soeben erörterten Sinne nun besitzt der Indogermane allein ein Epos; denn er besitzt eine Mythologie und mit ihr den fruchtbaren Boden, auf dem die edle Pflanze zu der epischen Poesie einzig gedeihen kann; der Semit hat kein Epos. Indeß auch nicht alle Glieder der indogermanischen Völkergruppe haben es, mögen sie auch ausnahmslos episch angelegt sein, zur Ausgestaltung eines Epos gebracht. Es wollen hier viele Factoren zu einem günstigen Resultat zusammenwirken. „Selten," sagt Schack*) in seiner vortrefflichen Einleitung zur Bearbeitung der Heldensagen von Firdusi, „selten sind alle die Umstände vereinigt gewesen, welche allein die Entstehung und Ausbildung des ächten Epos ermöglichen. Nur aus dem Jugendalter eines Volkes voll Kühnheit und Heldenbegeisterung erblüht die wahrhaft epische Sage; um sie zu einer weiteren Entwicklung zu führen, wird eine Zeit erfordert, wo das Volk aus seinen Ur-

*) Heldensagen von Firdusi, in deutscher Nachbildung, nebst einer Einleitung über das iranische Epos von Adolf Friedr. Schack. 2. Auflage. Berlin 1865.

zuständen hervortretend zu höherem geistigen Leben erwacht, ohne daß bereits eine künstliche Civilisation ihm die Erinnerung an seine Jugend verdunkelte, eine Zeit, deren Bewußtsein, ungetrübt von Reflexion, die epische Vergangenheit noch rein und in freier Anschauung bewahrt. Die Ausbildung der Sage durch den Geist und Mund des Volkes oder seiner Sänger darf nicht unterbrochen werden, bevor die gehörige Ausgleichung im Innern stattgefunden, ein sicheres Maß sich festgestellt und die losen Glieder sich zusammengeschlossen haben. Uebernimmt es endlich ein einzelner an die ihm überlieferten Materialien die letzte bildende Hand zu legen, so wird nur derjenige seine Aufgabe im vollsten Maße lösen können, dessen Seele die ganze Jugend des Heldengeistes seiner Nation in sich aufgenommen hat, dessen Bewußtsein noch ganz eins ist mit dem, aus welchem die alte Sagenwelt erwuchs, der aber mit dieser unbedingten Hingebung an den Sinn des Volkes zugleich den frei überschauenden Blick und die schöpferische Kraft verbindet, um die Traditionen und Lieder des Kreises, den er bearbeitet, zu einem untrennbaren Ganzen zu vereinigen und in einen künstlichen Organismus zu verschmelzen." Es kann also einem Volke in seiner Jugend- und Werdezeit an einem geschichtlichen Ereignisse gefehlt haben, das den natürlichen Einheitspunkt im Zusammenfluß der einzelnen Sagenelemente bildete, den festen Kern, um den sich alles Epische lagerte. Es kann ein Volk durch frühzeitige Verschmelzung mit anderen, fremden Elementen, durch Eindringen fremder Cultur um das klare Bewußtsein seiner selbst gekommen sein, so daß es sich selbst nicht mehr zu erfassen vermag. Umgekehrt, das Volk ist in seinem Fortschreiten zur äußeren Civilisation hin aufgehalten worden, und es fehlt ihm nun der Fond von äußerer Bildung, welcher nothwendige Voraussetzung für episches Gestalten ist. Erst als die Wunderwelt des Orientes sich unserm Volke erschlossen und es durch Bekanntschaft mit einem gewissen Luxus die Staffage gewonnen hatte, war es im Stande, ein nationales Epos zu schaffen. Endlich: es findet sich kein Homer, kein großer bildender Geist, der ebenso gebunden an die

Tradition, wie frei im Schaffen, ebenso er selbst, wie Mund des Volkes, die letzte Hand an das Werk legte. In allen diesen Fällen kommt es zu einem Epos in des Wortes eminenterem Sinne nicht, wir sehen vor uns nur ungeordnete Massen epischen Stoffes oder besten Falls Sammlungen von Heldenliedern.

Der Völker nun, die es zu einem ausgestalteten Epos gebracht haben, zählen wir nur drei, es sind: Inder, Griechen, Deutsche. Auf sie also beschränkt sich im engeren Sinne der Name der „epischen Völker." Drei sagen wir, und nicht vier, wie man erwarten könnte; denn welche Verdienste wir auch dem Dichter des großartigen Königsbuches Schahnameh, Firdôsi, zuerkennen, mit wie gutem Rechte er auch immer ein Fürst unter den Dichtern genannt werde, und wie treu er auch sich an uralte Traditionen seines Volkes, er der Muhammedaner an die Traditionen seines feueranbetenden Perservolkes, gehalten haben mag, es ist ihm doch nicht gelungen, — und hat ihm gar nicht gelingen können, ein Werk zu schaffen, mit dem er sein Volk zu einem epischen machte. Die Stimmen, die wir da vernehmen, sind uns freilich bekannt, wir glauben geliebte Züge zu erkennen, „es ist, als sähen wir die großen Bilder unserer eigenen Sagenwelt tiefe, dunkle Schatten auf die sonnigen Flächen von Iran werfen," es ist ächt epische Tragik, die im Königsbuch unsere Herzen erfaßt, es ist eine große Idee, die durch das Ganze sich zieht, die des Kampfes zwischen den beiden Weltprincipien Gut und Bös, Licht und Finsterniß, und den Sänger hat der Geist ächter Dichtkunst beseelt, — trotz alledem ist das Schahnameh kein Epos wie Ilias oder Nibelungenlied; der Einheitsgedanke ist nicht der Faden an dem sich Abenteuer um Abenteuer wie Perle an Perle reiht, man erkennt zu leicht, daß diese Einheit eine künstliche und später hervorgebrachte ist. Also nur drei epische Völker, wir dürfen sie aber als Repräsentanten der ganzen Völkerkette ansehen, wie sie diese denn auch nach der geographischen Vertheilung charakteristisch genug vertreten: im äußersten Osten die Inder, im äußersten Westen die

Germanen, mitten inne die Griechen. Wie unübersehbar aber der Stoff, der sich uns selbst innerhalb der engeren Grenzen darbietet bei unserem Vorhaben aus ihren Epen diese Völker zu erfassen! Wir werden darauf angewiesen sein möglichst enge Grenzen zu ziehen. So wählen wir denn aus dem ganzen epischen Reichthum jener drei Völker wiederum drei Epen heraus: Ilias, Nibelungenlied, Mahabhârata und machen sie zur Operationsbasis für unsere Untersuchung. Auf diese drei gerade fällt unsere Wahl, nicht willkührlich; denn in ihnen erblicken wir nicht nur die ältesten, großartigsten und reichhaltigsten epischen Erzeugnisse der Indogermanen, sie sind auch, das werden wir nachzuweisen versuchen, wie von gleichen religiös-sittlichen Grundanschauungen getragen, durchweht von einem Geist, so auch substanziell, den mythischen Kern angesehen, eins. Denn „sowie die vergleichende Grammatik zu der Erkenntniß führt, daß die drei epischen Völker, die wir kennen, die Inder, die Griechen und die Deutschen, ursprünglich ein Volk, und daß die indische, griechische und deutsche Sprache ursprünglich nur eine Sprache waren, so läßt sich auch jetzt schon mit Sicherheit behaupten, daß die indische, griechische und deutsche Mythologie nur eine, und ebenso das indische, griechische und deutsche Epos ursprünglich nur eins waren. Das Epos der drei epischen Völker hat nicht drei Anfänge, sondern nur einen; es war schon vorhanden, als die drei Völker noch als ein Volk, eine Sprache redend, einen Glauben kennend, in ihrer Heimath beisammen wohnten."*) Wir haben zum Schluß über zwei Punkte uns noch zu rechtfertigen, wenn es dessen bedarf. Man könnte darüber Bedenken hegen, daß uns, wenn wir auf der Epik fußen, nur drei Völker der ganzen gewaltigen Kette diese repräsentiren müssen, und daß ein so wichtiges Glied, wie z. B. das römische Volk, damit gar nicht in Betracht komme. Darauf antworten wir, daß, wie angedeutet, diese drei Völker gerade in sehr charakteristischer Weise die gesammte Familie uns repräsentiren, daß sie das Wesen

*) Holtzmann, Untersuchungen, S. 162 f.

des Indogermanenthums in der reichsten Weise und nach den verschiedensten Seiten hin zur Darstellung bringen. Wir halten, und das ist der andere Punkt, das Epos für das geeignetste den Indogermanen besonders von dem Semiten scharf unterscheidende Charaktermerkmal, weil kein anderes so prägnant und zusammenfassend das Eigenthümliche des Indogermanenthums zur Anschauung bringt in materieller, wie formeller Hinsicht. Im Epos finden wir das ganze Volk wieder, denn, wie gezeigt, dichtet das Volk sein Epos selbst. Wir finden es auf einer Stufe, wo es noch sich selbst angehört, auf einer Stufe, da das Volk dem jungen starken Eichbaum gleicht, der, gesund und frisch, seine Zweige ungehemmt ausbreitet. Im Epos finden wir die ganze religiöse und sittliche Anschauung des Volkes niedergelegt in Form von Mythus und Sage, und gewaltige, weltbewegende Probleme sehen wir in ihnen behandelt. Von diesen Produkten gilt das Wort des Kenners*) „Wunderbare Werke ungenannter Dichter erfüllt von reichster Poesie, schlicht und zwangslos, tiefsinnig und unermeßbar, bewahren sie das Bild eines jugendlichen, in unverletzter Sitte kraftvoll blühenden Lebens. Sie verkündigen zugleich den Untergang dieser Herrlichkeit und es scheint nicht, als ob spätere Zeiten, in welchen jener einfache Zustand und das Gefühl frischer Jugend verschwunden ist, fähig seien, Werke dieser Art hervorzubringen." Im Epos tritt uns die geistige Produktionskraft des Volkes vor Augen; wir bewundern das bunte Spiel seiner Phantasie, neben dem ordnenden Verstand; das zähe Gedächtniß bei aller geistigen Beweglichkeit, die nie rastende, nimmer ruhende Geschäftigkeit im Bilden, und den nie versiegenden Drang zu gestalten, zu vervollkommnen. So ist das Epos, wie nichts anderes, Erzeugniß wie Spiegelbild des Ureigenthümlichen am Indogermanenthum. Wir gehen nunmehr zur Besprechung der einzelnen Epen über und versuchen zunächst von ihnen einen kurzen Aufriß zu geben.

*) Die deutsche Heldensage von W. Grimm. Göttingen 1829.

Capitel IV.

Die Iliade.

Vor Troja finden wir das Heer der Griechen versammelt, es ist ein Nationalunternehmen, das all' die einzelnen Stämme vereinigt und die Tausende und Zehntausende vom heimischen Herd in die unbekannte Ferne hinweggeführt hat. Die Motive zu diesem Zuge mögen mancherlei gewesen sein, Thatendrang und Beutelust, der letzte Beweggrund war ein anderer, ein edlerer. Alle beseelt ein Gedanke, der, für einen Frevel, der an ihnen allen verübt wurde, Rache zu nehmen. Denn der Schimpf der Menelaos, König von Lakedämon, von Paris, der als Gastfreund unter das wirthliche Dach des Königs eingegangen sich nicht gescheut hatte, ihm die Gattin, die göttergleiche Helena zu entführen, angethan wurde, wird als ein dem gesammten Volke angethanes Unrecht gefühlt. So ist man heergerüstet im Bewußtsein nationaler Zusammengehörigkeit aufgebrochen den Uebermüthigen zu züchtigen. Für einen Frevel am Hause übt das Volk Rache.

Was aber Homer besingt, ist nicht Troja's Fall und der Griechen Genugthuung, es ist der Groll des Peleïden Achilleus, und das blutgetränkte Blachfeld vor der Stadt mit all' den kämpfenden, siegenden wie unterliegenden Helden beider Heere ist nur die Staffage für einen anderen Kampf, den unblutigen Conflict zweier Helden, der größten der Achäer, Achill's und Agamemnon's. So umfaßt denn von den zehn langen Jahren, die vor den Thoren Troja's gekämpft wurde, die Ilias den verschwindend kurzen Zeitraum von etwa ein und fünfzig Tagen, allein diese ein und fünfzig Tage führen uns einen Kampf vor,

den wir getrost einen Kampf in der Weltgeschichte nennen dürfen. Der Gedanke der Ilias ist ein universeller. Versuchen wir es nun, in kurzen Zügen den Entwicklungsgang des großen Epos aufzuzeigen.

Bei der Flotte der Achäer ist der Priester des Apollo, Chryses, erschienen, um die Loslassung seiner Tochter, die auf einem Streifzug unter der Führung des Achill erbeutet und Agamemnon als Ehrengeschenk zugetheilt worden war, zu erbitten. Im Namen seines Gottes hat der Priester gebeten, als Vater ein reiches Lösegeld geboten, umsonst: die Aussicht auf den Gewinn kann das harte Herz des Königs ebenso wenig erweichen, als die Rücksicht auf den Priester. Mit harten Worten wird Chryses zum Lager hinausgewiesen. Apollo läßt die Rachebitte seines Dieners nicht unerhört, die mit seiner Verachtung ihm selbst angethane Beleidigung nicht ungestraft. Von seinem silbernen Bogen fliegen die Pestpfeile in's Griechenlager; neun Tage lang hat bereits die Seuche gewüthet, und schauerlich wird die Nacht von der Gluth der zur Verbrennung der Leichen angezündeten Scheiterhaufen erhellt, da beruft Achill auf göttlichen Antrieb eine Volksversammlung, um aus des Sehers Kalchas Munde die Ursache des Uebels, wie die Mittel zu seiner Beseitigung in Erfahrung zu bringen. Agamemnon sieht sich genöthigt, das, wozu er weder durch Bitten, noch um hohen Preis sich hatte bewegen lassen, nun ohne Entgeld zu gewähren, mit einem Sühnopfer aber die erzürnte Gottheit zu besänftigen. Mit unverholnem Grimm hat der König in die Rückgabe seiner Beute gewilligt, dem Gotte mußte er weichen. Aber ohne Beuteantheil unter den übrigen Führern dazustehen, dünkt ihm kränkend und mit seiner Königsstellung unverträglich, er bedenkt nicht, wie er mit der Forderung nach anderem Beutestück in den Augen aller Verständigen durch den Verdacht gemeiner Habsucht sich schaden müsse, und wie dazu ihm überhaupt jedes Recht fehle. Agamemnon verkennt seine Stellung, er greift über die Grenzen seiner königlichen Befugnisse hinaus und mißbraucht die ihm gewordene Machtfülle zu selbstsüchtigen Zwecken. Was

ihm ein Gott entzog, soll ihm ein Unterthan ersetzen, darum: „Wollen mir in der Versammlung der Fürsten die Achäer ein anderes entsprechendes Ehrengeschenk auslesen, so sei es, wo nicht, komm' ich selber und nehm' es. Sei es von Dir, Achill, sei es auch von Ajax oder Odysseus. Kommen werd' ich und nehmen, mag zürnen auch, wem ich's genommen!" Das ist die Sprache des Mannes, dem Macht vor Recht geht, der gänzlich vergißt, wie er auch als König höherer Macht unterstellt ist, und wie es auch für ihn eine sittliche Weltordnung gibt. Sündigt indeß der König hier, er sündigt königlich; denn nicht am Geringen mag er sich vergreifen, ihm Ebenbürtige sind es, welchen er entgegentritt. Alles schweigt bei des Königs anmaßlicher Forderung, nur einer setzt dem ungerechten Begehren sich entgegen, Achill, der Held aller Helden, der im Bewußtsein dessen, was er ist, im Gefühl seiner bevorzugten Individualität der Uebermacht Trotz bietet und den Kampf gegen die anerkannte Autorität aufzunehmen wagt. Es steht zu erwarten, daß es zwischen den beiden Männern zum ernstesten Zusammenstoß komme, und es geschieht. Nur der Dazwischenkunft einer Gottheit gelingt es, das Aeußerste abzuwenden, daß die Lösung des Conflictes keine blutige wird; Athene fällt Achill, der schon zum Schwert gegriffen hat um die in hartem Wortwechsel ihm angethane Beschimpfung mit dem Blut des Königs abzuwaschen, in den Arm. Grollend stößt der Held das Schwert in die Scheide zurück, aber mit feierlichem Eidschwur sagt er sich von Agamemnon und der gemeinsamen Sache der Achäer überhaupt los. Er weiß es, daß ihm bald Genugthuung werden wird, bald genug soll der König dafür büßen, daß er den Tapfersten der Griechen nicht ehrte. Der Bruch zwischen König und Held ist vollzogen, der Versuch des greisen Nestor, der allein bereits jetzt die Folgen der unglücklichen Entzweiung ahnt, der Versuch die beiden Häupter zu versöhnen, mißglückt, umsonst mahnt und bittet er: „Nehmet den Rath doch an, auf Rath zu hören das frommt ja. Weder du, so hoch du auch stehst, nimm jenem das Mägdlein, laß ihm sein Ehrengeschenk, das Achäer ihm

einmal verliehen. Aber auch du, o Pelide, erhebe dich wider den König nimmer im Trotz, dieweil nicht gleiche Ehre dir zukommt, wie dem bescepterten König, dem Zeus gab Fülle des Ansehns. Bist du auch stark an Kraft und geboren von göttlicher Mutter, er überragt dich doch, weil er mehr der Mannen beherrschet." Agamemnon fühlt gar wohl das Gewicht der verständigen Rede des Greises, aber Gehör kann er ihr nicht geben, hat er doch der Drohung Achill's vom Kampf sich zurückziehen zu wollen höhnend geantwortet: „Fliehe nur, wenn es dein Herz sogar gelüstet; ich flehe nimmer dich an zu bleiben um meinetwillen, noch andre hab' ich, die Ehr' mir erweisen; auch Zeus ehrt mich der Kronide." Fassen wir die beiden Gestalten, ihre Stellung zu einander, wie zu dem Unternehmen schärfer in's Auge.

Agamemnon hat zu dem, was er ist nach der Auffassung des Epos eins gemacht, das ist die in ihm vereinigte Machtfülle; denn in seiner hervorragenden Tapferkeit, seiner Kriegserfahrung und Feldherrnweisheit liegt der Grund zu seiner Stellung nicht. In all diesen Eigenschaften sind ihm andere Helden unendlich weit überlegen. Dieser seiner Machtfülle ist Agamemnon sich auch bewußt, wie denn alle Fürsten und Führer sie stillschweigend anerkennen. Ihm wird nach erfolgreichem Beutezuge das Beste zuerkannt, auch dann, wenn er persönlich nicht dabei betheiligt war, ihm steht Eröffnung wie Abbruch des Kampfes zu, erbetenen Rath darf er nach Gutdünken annehmen oder ablehnen, Lob und Tadel aus seinem Munde wiegen schwer. Bei aller Freiheit, welche die hervorragendsten Helden ihm gegenüber sich wahren, überall spricht sich doch eine Unterordnung unter seinen Willen aus. Schon sein Aeußeres verräth den König, wenn auch nicht die anmuthigste ist er doch die imposanteste Erscheinung im Heere, götterähnlich erscheint er auf dem Kampfplatz „hehr wie Zeus Kronion, der seines Donners sich freut, rüstig ging er einher, wie Ares zur Schlacht gegürtet, breit seine Brust, sein Ansehen fürchterlich, ähnlich Poseidon." In seinen Leistungen mit einem Diomedes

und Ajax, eines Achill ganz zu geschweigen, verglichen, muß man allerdings dem Urtheil beipflichten, daß Agamemnon mehr repräsentire, als handle. Damit ist aber auch in der That seine Aufgabe und Stellung zum Ganzen charakterisirt. Bekleidet mit der Fülle der Macht durch Zeus selbst, hat er zu repräsentiren; es ist das Princip der Autorität in der Form legitimer Königsmacht, als deren Träger Agamemnon sich uns darstellt. Aber er irrt vom rechten Begriff dieser Macht ab, indem er sie, wie gezeigt, zu selbstsüchtigen Zwecken mißbraucht und mit ihr einen andern gleichberechtigten Factor, das Recht der freien Individualität, unterdrücken will. Ihr Repräsentant ist Achill, das Ideal griechischen Heldenthums schlechthin. Mit den Reizen vollendeter Mannesschönheit, der Anmuth der Jugend, ritterlicher Feinheit der Sitte und einem für die Kunst empfänglichen Sinn verbindet er eine Kraft, die weit über das Maß des Reinmenschlichen hinausgeht. Zwar rühmen auch andere Helden noch sich himmlischer Abkunft und das ehrende Beiwort „göttlich" (δῖος) kommt vielen zu, aber „gottgleich" ist nur einer unter allen; Achill wird vom Dichter constant das Prädicat θεοείκελος beigelegt. Stolze Ruhe thront auf der Stirne des Gewaltigen, und nachdem der Sturm der Leidenschaft einmal ausgetobt hat, weiß er in vornehmes, tiefes Schweigen sich zu hüllen. Sein Weg geht über der Menge auf einsamer Höhe dahin, ihr Urtheil kümmert ihn nicht. So groß auch immer ein Diomedes und Ajax vor uns stehen, ihren wie aller anderen Helden Thun und Lassen fehlt der Charakter der Selbstbestimmung, denn was sie zu ihren Unternehmungen veranlaßt, ist entweder der eigene Vortheil, oder die Eingebung eines Gottes, oder der Drang der Umstände. Anders Achill: er bestimmt sich selbst, nach eigenem Ermessen handelt er und selbst den Göttern gegenüber behauptet er eine ganz eigenthümliche Unabhängigkeit. Charakteristisch dafür ist sein Gebet an Zeus um Schutz für den in seiner Waffenrüstung gegen die Troer ausziehenden Patroklos. In ihm wird nichts laut von Gelübde und Demüthigung vor dem Göttervater, im Tone

stolzer Befriedigung fleht er für den geliebten Freund: „Du hast vor dem mich erhört, mich verherrlicht und sehr das Volk der Achäer geschlagen." So scheint es, als ob Achill mehr neben, als unter den Göttern stehe. Aber bei jener Ruhe doch eine Leidenschaftlichkeit, die dem verheerenden Lavastrom zu vergleichen ist, bei dieser vornehmen Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere doch ein alles Maß übersteigendes, in den bodenlosesten Egoismus umschlagendes Selbstbewußtsein. Daß ein solcher Geist eine Mißachtung, gehe sie auch vom Höchsten aus, nicht verträgt, ist begreiflich. Aber Achill sündigt gleicherweise wie der König, er vergißt der Schranke, die auch ihm gezogen ist, vergißt, daß er der Majestät mit schuldiger Rücksicht zu begegnen hat, und seine Vorzüge nicht sich selbst, sondern der Gottheit verdankt. Darum darf ihm Agamemnon mit Recht zurufen: „Bist du auch noch so stark, der Gottheit verdankst du die Stärke." Bei einem Manne, der für das Recht allezeit einzutreten sich im Innersten gedrungen fühlt, dessen Gesinnung sich klar in dem Bekenntniß ausspricht: „Verhaßt ist mir der, wie die Thore des Hades, der andres im Sinne verbirgt und anderes ausspricht," erklärt sich wohl jener schnelle Zornesausbruch nach erfahrener Kränkung, aber verwerflich wird dieser Zorn, da er zum tiefen, hartnäckigen Groll geworden ist und für den Einzelnen Rache am Ganzen nimmt.

Die bittere Frucht der unseligen Entzweiung soll ihrem ersten Urheber in den Schooß fallen. Agamemnon hat damit, daß er den Größten aller Helden schnöde von sich gestoßen und ohne ihn das Unternehmen zu vollführen sich vermißt, zugleich tief in den Rath der Gottheit eingegriffen; denn diese ist's gewesen, die das Zusammengehen der beiden gewollt, und die darum auch zuerst ihn zu treffen weiß mit gerechter Hand. Im Traum erscheint dem König ein Trugbild in der Gestalt des greisen Nestor und ermahnt ihn den Kampf sofort wieder aufzunehmen. Ueber diese Botschaft erfreut, mit der Aussicht auch ohne Achill's Hilfe das Ziel zu erreichen, versammelt er die Fürsten um sich und theilt ihnen den Traum mit, der alle Ver-

sammelten mit freudiger Hoffnung erfüllt. Nur Nestor äußert seine Bedenken: wäre es nicht der König, der Edelste aller Achäer, er würde ihn Lügen strafen, so gilt es nun den Versuch zu wagen. Vorher aber soll man die Kriegslust und Kampfesfreudigkeit der Mannschaft prüfen. Dies geschieht. Agamemnon beruft die Streiter zusammen, er stellt es ihnen mit nichts weniger als ernst gemeinten Gründen vor, wie es besser sei heimzukehren, und von dem langen, fruchtlosen Kampf abzustehen. Ein Freudenschrei ist die Antwort auf des Königs Auseinandersetzung, und nur mit Mühe gelingt es den in den Plan eingeweihten Führern die Schaaren zum Stehen und zu anderer Ueberzeugung zu bringen. Die erste bittere und demüthigende Erfahrung für Agamemnon, ein Angeld nur für viele andere herbere. Unter rauschendem Beifall dessen, was Odysseus zu ihrer Ermuthigung gesprochen, schicken die Mannen sich zum blutigen Werke an, auch die Fürsten rüsten sich zum ernsten, wie sie glauben, entscheidenden Kampfe. Hell strahlt die Königsmajestät in neuem Glanze und mit flammendem Auge durchfliegt der Feldherr die kampfbereiten Schaaren, die unweigerlich seinen Befehlen zu gehorchen gewillt sind. Und doch ist in seinem Herzen Friede und Freudigkeit nicht, das noch schlummernde Gefühl des begangenen Unrechtes wird oft genug laut und verräth sich in Worten des Unmuthes: „Ja, mir schuf viel Leid der Aegishalter Kronion, der mich in fruchtlosen Streit und vielen Hader verwickelt, denn ich selbst und Achilles, wir stritten uns hart um ein Mägdlein heftig entbrannt in Worten; doch ich begann die Entzweiung." Es gilt für uns nur den goldenen Faden der leitenden Idee im Epos aufzuweisen, weßhalb wir auf ein Eingehen in das Einzelne verzichten. Nur auf die hervorragendsten Helden sei, zum Nachweis dafür, mit welcher Meisterschaft und Consequenz das Einzelne im Ganzen durchgeführt ist, mit wenigen Worten hingewiesen.*) In den Vordergrund des Kampfes tritt der Tydide

*) Treffliche Bemerkungen über die einzelnen Helden bei Geppert, der Ursprung der homerischen Gesänge. Leipzig 1840.

Diomedes, nächst Achill das unübertroffene Muster wahrer Heldenkraft. Vor ihm, der dem alles überfluthenden und mit sich fortreißenden Strome gleicht, dem Löwen, der brüllend in den Schafstall einbricht, zittern die Troer, und wallfahrten um Errettung vor ihm zu erflehen in den Tempel Athene's. Als ächtem Helden wächst dem Tydiden mit der Gefahr auch der Muth, und ob sie alle den Wahlplatz verließen, er und Sthenelaos wollen bleiben und allein Ilion nehmen. Verwundet und blutend feuert er noch die Fürsten zum Weiterkämpfen an, und selbst der Kriegsgott vermag seinem Kampfesungestüm nicht zu widerstehen, er muß vom Speer des Diomedes getroffen sein Heil in der Flucht suchen. Nur die Blitze des Zeus gebieten dem Unwiderstehlichen Halt und bewegen ihn zum Rückzuge nach den Schiffen Diese ungebändigte Heldenkraft wird aber durch eine liebenswürdige Freundlichkeit und Demuth gemildert. Mitten auf dem Schlachtfeld schließt Diomedes mit Glaukos, den er als Gastfreund erkannt hat, einen Separatfrieden; schweigend nimmt er den Tadel des scheltenden Königs, daß er seinen Vater lange nicht erreiche, hin, er selbst setzt den Waffengefährten darüber zur Rede, daß er das gegenwärtige Geschlecht mit dem der Vorzeit vergleiche. Weniger durch Adel als durch Ungeheuerlichkeit zeichnet sich das Heldenthum des Telamoniers Ajax aus. Fast übermenschlich ist die Körpergröße des Recken, den Helena den Ungeheuren, die Schutzmauer der Achäer nennt. Mit Leichtigkeit führt er eine Schiffsstange von zwei und zwanzig Fuß, einen Stein, auf dem die Schiffe aufsitzen sollen, schwingt er wie einen Kreisel und hinter seinem Schild, den Andere nur abwechselnd tragen können, birgt sich bequem ein zweiter Krieger. Sicher wäre seiner Hand Hektor ohne die Dazwischenkunft Apollo's erlegen. Ajax ist das schwere Geschütz im Griechenheer. Wenn er den Rückzug antritt, ist er dem Esel vergleichbar, der das hohe Korn niedertretend, obgleich mit dem Stock redlich bearbeitet, doch nur langsamen Schrittes das verbotene Revier verläßt. Ein treffliches Gleichniß des Dichters eine andere Seite an dem wackeren Kämpen anzudeuten. Nur ein bescheidenes

Maß von Einsicht und Verstand ward ihm verliehen. Im Gegensatz zu ihm, dem Helden der jungen Kraft, tritt Odysseus auf. Zwar auch als Streiter nicht zu verachten, glänzend aber vor Allen in der Rathsversammlung als Redner. Da ist er der Mann der That, weil der Mann des Wortes, ihm gelang es die auf des Königs täuschende Anrede zu den Schiffen stürmenden Mannen zum Stehen zu bringen und zu neuer Kampfeslust zu entflammen. Alles lauscht, wenn er von seinem Sitze sich erhebt; er steht dann da das Auge zu Boden geschlagen, unbeweglich ruht das Scepter in seiner Hand, er scheint befangen und verlegen zu sein, da öffnet sich der Mund und mächtig quillt ihm der Rede Strom von der beredten Lippe. Der „Listenreiche" (πολυμήτης) ist sein Beiname und die Göttin der Klugheit selbst sagt, daß er in jeglicher List und im Nachdenken wohl erfahren sei. In allen schwierigeren Fällen wird sein Rath begehrt, er ist der Diplomat im Heer. Was Odysseus Fürsten und Völkern durch seinen Witz und Verstand ist, versteht der greise Nestor, eine überaus würdige Erscheinung, beiden durch seine Erfahrungen und Lebensweisheit zu sein. Er, der schon drei Generationen gesehen, vermag zwar Schwert und Lanze nicht mehr mit nerviger Hand zu führen, ihm oft genug Anlaß zu wehmüthiger Klage, dafür aber weiß er im Lager und Feld zu berathen. Und man hört seinen Rath gern; denn er ist gut. Was kein Anderer dem Könige zu sagen sich erlauben würde, sagt er ihm. Nestor allein war es, wie wir sahen, der sofort die schweren, unheilvollen Folgen des ausgebrochenen Haders voraussieht und darum so dringlich der Versöhnung das Wort redet. Er entlockt endlich dem Könige das Geständniß seiner Schuld und regt den Gedanken zu einer versöhnlichen Sendung an den Gekränkten an, wie er denn auch schließlich die Mitglieder der Friedensdeputation auswählt. Von ihm ist endlich der Plan, im Patroklos einen Pseudo-Achill zur Rettung aus äußerster Noth zu gewinnen, ausgegangen; denn das hat er klar, wie sonst keiner erkannt, daß man Achill's nicht entbehren könne. Der Heldengreis repräsentirt so in schönster Weise das Element der prak-

tischen Lebensweisheit. Seine Stellung zu den Fürsten ist fast ausnahmslos eine väterliche. Nehmen wir noch etwa einen Idomeneus, in dessen Zelte allein einundzwanzig erbeutete Speere stehen, hinzu, so haben wir die hervorragendsten Helden im dardanischen Heere genannt, neben ihnen aber welch' eine Fülle von anderen Heldengestalten, die, wenngleich zweiten und dritten Ranges und deßhalb mehr zurücktretend, dennoch mit staunenswerther Feinheit und Treue bis in das Einzelnste der Zeichnung vom Dichter durchgeführt und zu wundervollen Gruppen zusammengestellt sind. Wir denken an den kleineren Ajax, der den größeren wie der Mond die Sonne begleitet, beide unzertrennlich im Kampf vergleichbar zwei dunkelfarbigen Stieren, die über das Ackerfeld den Pflug ziehen, oder an Teukros, der als Bester der Bogenschützen fast immer hinter dem riesigen Ajax-Schild, wie das Kind hinter der Mutter steckt.

Wie aber auch von solchen Helden gekämpft wird, der Erfolg entspricht den Anstrengungen nicht, trotz alles Beistandes selbst des halben Olymp stehen die Achäer ihrem Ziele ferner, denn je. Denn was nachzuweisen in plastischer Darstellung der Dichter unternimmt, ist, daß alles menschliche Ringen und Kämpfen unter den heldenmüthigsten Anstrengungen, mit Aufwand alles Witzes zwar strahlenden Ruhm, aber keine dauernden Erfolge zu erzielen vermag, wenn auf den Kämpfern und ihrem Unternehmen ein Bann liegt, und darum der Segen von oben fehlt.

Schon sehen die Achäer sich veranlaßt auch das Aeußerste als Möglichkeit anzunehmen und so werden auf Nestor's Rath zunächst Vorsichtsmaßregeln gegen einen etwaigen Ueberfall der kühn vordringenden Troer getroffen, zum Schutze der bedrohten Flotte. Mauer und Gräben werden gezogen, aber ohne Anrufung des göttlichen Beistandes, und so muß auch diese menschliche Fürsorge nothwendiger Weise vergeblich sein. Unaufhaltsam stürmen die Feinde vor, auch eines Diomedes, Ajax, Idomeneus verzweifelte Gegenwehr hemmen den Siegeslauf des Hektor, des Gewaltigsten aller trojischen Helden, nicht. Da fängt

denn doch dem König das Herz zu brechen an, schon denkt er an schmähliche Flucht nach der Heimath und nur des Diomedes eiserner Muth vermag ihn zu halten. Wesentlicheren Dienst aber erweist ihm Nestor mit seinem Rath. Hatte er gleich anfangs das Uebel in seiner Wurzel erkannt, so sieht er jetzt nun, ein Kenner und Beobachter des menschlichen Herzens, den rechten Zeitpunkt gekommen mit mehr Nachdruck seine Mahnung zur Versöhnung geltend zu machen, und die schlummernden Keime der Reue in des Königs Herzen zu wecken. So zart und rücksichtsvoll er auch Agamemnon behandelt, ebenso entschieden führt er ihm doch das begangene Unrecht, die Ursache aller über ihn und das Heer hereingebrochenen Drangsal, vor, und schließt mit den Worten:

„Lasset uns sehn, wie wir zur Versöhnung das Herz ihm bewegen,
Mit vollkommenen Gaben und herzgewinnenden Worten."

Und siehe, diesmal ist der König den Vorstellungen des greisen Helden zugänglich, dankbar nimmt er den Rath des treuen Freundes an, — frei und ohne jedweden Rückhalt legt er das Bekenntniß seiner Schuld ab:

„Ja, ich fühle und leugn' es auch nicht, traun Massen von Männern
Gleicht am Werthe der Mann, den Zeus im Herzen sich auslor;
Aber nachdem ich gefehlt, dem schändlichen Sinne gehorchend,
Will ich gern es vergelten und biet' unendliche Sühnung."

Aber wie tief auch mit solchem Schuldbekenntniß der König sich beugt, seiner königlichen Würde vergiebt er nichts, und auf der Unterordnung des Achill unter seine Autorität muß er bestehen und Aufgeben alles ferneren Zürnens fordern. Gerade hier entfaltet der König die Größe seiner Gesinnung, und wahrlich, wer in ihm nur Mittelmäßigkeit finden will, versteht Dichter und Helden nicht. Auf Nestor's Rath werden nun drei Männer ausgewählt, jeder in seiner Art dazu geeignet, der Sendung einen günstigen Erfolg zu versprechen: Ajax der ebenbürtige Held, Odysseus der kluge, gewandte Sprecher, endlich der alte

Phönix, des Achill Erzieher, als das gemüthliche und rührende Element der Gesandtschaft, denen, um ja allen Formen der Schicklichkeit gerecht zu werden, zwei Herolde folgen müssen. Als Achill die Gesandten erblickt, springt er von seinem Sitz vor dem Zelte auf, in der Hand die silberne Leier, die er so eben gespielt, er eilt ihnen entgegen und heißt sie auf das artigste willkommen. Schnell sind die Vorbereitungen zu einem gastlichen Mahl getroffen und nun ergreift Odysseus zuerst das Wort. Mit aller ihm zu Gebote stehenden Beredtsamkeit sucht er des Gewaltigen Herz zu rühren. Er schildert die den Achäern schrecklich drohende Gefahr, erinnert ihn an des Vaters Mahnung bei seinem Weggang Frieden zu halten und den hohen Muth in der Brust zu zähmen, er führt all die vom Agamemnon gebotenen Sühnegeschenke an, und schließt endlich mit der Bitte, wenn er auch gegen den König seines Herzens Groll nicht fahren lassen könne, sich doch des Heeres zu erbarmen. Umsonst, Achill bleibt hart und fest, die beredte Ansprache des Odysseus wird ihm nur Anlaß seiner Galle in bitteren Schmähungen gegen Agamemnon freien Lauf zu lassen. „Seine Gaben sind mir verhaßt, ihn selber veracht' ich." Nun versucht der alte, ehrwürdige Phönix zu erreichen, was Odysseus nicht gelang, seine Rede ist in ihrer Einfachheit rührend, wie sie auch die Breite des Alters etwas an sich trägt. Er redet den Helden „liebes Kind" an, macht sein besonderes Anrecht an ihn geltend; denn er ja hat den Kleinen auf seinen Knieen gefüttert, ihm die Speise klein geschnitten und dabei manchen Flecken auf das Kleid abbekommen. Dem „lieben Alten" antwortet Achill mit fühlbarer Wärme, doch auch ihm gegenüber bleibt er fest und unerbittlich. Ein Wink dem Patroklos gegeben, für den Greis ein weiches Lager im Zelte zu bereiten, ist für die anderen ein Wink sich zu entfernen. Da poltert Ajax heraus: Nun gut so wollen wir gehen, ruft er dem Odysseus zu, aber wie ein vernünftiger Mann um eines einzigen Mägdleins willen so zürnen kann, das ist ihm unbegreiflich; wie kann auch er einen Achill verstehen!

So sind nun alle menschlichen Mittel Achill zu versöhnen erschöpft. Odysseus muß den harrenden Fürsten die traurige Botschaft bringen; ihrer aller bemächtigt sich eine tiefe Niedergeschlagenheit, man begreift die Tragweite der Nachricht. Geraume Zeit bedarf man um sich zu sammeln, zu besinnen, Muth zu gewinnen. Wie schwer aber auch diese Erfahrung, eins steht fest: des Königs Schuld erscheint nunmehr gesühnt.

Und der entsühnte König wird nun zum starken Helden, um den auf's neue sich Völker und Fürsten schaaren, dem das beruhigte Gewissen den Arm zum heldenmüthigsten Kampfe stählt. Wer zu lesen weiß, bekommt den Eindruck, daß über die nun folgenden Kämpfe ein wunderbarer Hauch der Energie und Frische gebreitet ist. Aber die Folgen der Verirrung eines Königs wiegen schwer, zu schwer, als daß auch die aufrichtigste Reue sie mit einem Male aufzuheben vermöchte. Gerade jetzt läßt der große Dichter in tiefster Auffassung Agamemnon Sturm ernten, nachdem er Wind gesäet, und bis auf die Neige den Leidenskelch eigner Verschuldung austrinken. Verwundet sehen wir ihn vom Schlachtfeld fliehen, nach unerhörter Kraftanstrengung fliehen, die Kraft der edelsten Helden wird gebrochen, einer nach dem anderen flüchtet blutend und gebrochen der letzten Schutzwehr, den Schiffen und ihrer Mauer zu, auch ein Ajax wird mit fortgerissen im Getümmel der fliehenden Menge. Es ist Zeus selbst, der den Achäern den Sieg aus den Händen reißt, der die Feinde schützt, und somit das Wort der Thetis gegeben, den Helden zu rächen, einlöst. Hektor stürmt über den Graben, für ihn gibt es keinen Widerstand, schon ist er den Schiffen nahe, schon wirft er die Brandfackel in eins derselben, hoch auf lodert die prasselnde Flamme. Für die Achäer gibt es jetzt nur noch den einen Gedanken: ehrenvoll unterzugehen. Hektor hat nicht mehr die Vernichtung der Schiffe, sondern den gänzlichen Untergang des Feindes im Auge; — da naht die Rettung in letzter, zwölfter Stunde, als zum zweiten Male und diesmal noch ernstlicher der König an schimpfliche Flucht gedacht hat.

Das Mittel zur Rettung des Königs und seines Heeres soll in der Hand göttlicher Gerechtigkeit zum Mittel werden, das unbeugsame, trotzige Herz Achill's zu brechen. Hat Agamemnon für seinen Fehler schwer gebüßt, noch schwerer soll Achilles büßen, er selbst muß sich den tödtlich verwundenden Pfeil in's Herz drücken. Schon bevor es zu dem Aeußersten gekommen war, hatte den Achill sein getreuer Waffengefährte und geliebtester Freund Patroklos mit Bitten bestürmt nachzugeben und in den bereits in der Nähe wogenden Kampf einzutreten. Das hat er zwar nicht erreicht, wohl aber hat endlich der Trotzige darein gewilligt, daß der Freund seine göttliche Waffenrüstung sich anlege und so als ein Pseudo-Achill die Feinde berücke, den bedrängten Achäern Luft zu verschaffen. Als der Freund die Rüstung sich anlegt, hört Achill die Flamme im Schiffe aufprasseln, jetzt kann er im wunderbaren Gegensatz zur früheren Letargie nicht umhin selbst den Patroklos wie in fieberhafter Eile anzutreiben, kaum vermag er es zu erwarten seine tapfern Myrmimoden kampfbereit vor sich stehen zu sehen. Bebend erhebt er die Hände zu Zeus um Schutz ihn anflehend für das theure Leben seines Lieblings.

Patroklos stürmt hervor, ein furchtbarer Schrecken bemächtigt sich der Troer, nach verzweifeltem Kampf sehen diese alle Früchte ihres blutig errungenen Sieges sich entrissen und bis an die Mauern ihrer Stadt zurückgedrängt. Schon will Patroklos die Mauer selbst ersteigen, da fällt er. Ihn konnte die göttliche Rüstung des Freundes nicht schützen, Apollo selbst reißt ihm den Helm vom Haupte, den Schild von der Schulter, Euphorbos, ein untergeordneter Führer im feindlichen Heer, trifft ihn mit dem blinkenden Erze, Hektor aber ist's, der den Helden in den Staub streckt. Der Todesstoß gilt dem trotzigen Sinn des Achill.

Vor seinem Zelt sitzt dieser der Rückkunft des Waffengefährten harrend, noch ahnt er nicht, was geschehen, da sieht er in wilder Flucht die Achäer über das Gefild zurückstürmen, eine dunkle Ahnung steigt in ihm auf, es trifft sein Ohr die

Schreckensnachricht: Patroklos gefallen, todt; um seinen nackten Leichnam kämpfen die Helden, die göttliche Waffenrüstung ist in des Hektor Händen. Schrecklicheres konnte der Held nicht hören, es wird ihm dunkel vor den Augen, er stürzt zusammen, das Haar sich zerraufend schreit er im fürchterlichen Schmerze auf. Das Maß seines Schmerzes ist das Maß seiner Liebe. Es hat der Dichter gerade dieses Verhältniß, das des Achill zu seinem Patroklos, wunderbar schön zu zeichnen gewußt, zarter, inniger kann man sich eine Freundschaft nicht denken. Der Held, der zu zürnen weiß wie kein andrer, weiß auch zu lieben vor allen, und diese seine volle, ganze Liebe hat er dem einen, dem Patroklos, zugewendet. Daß der Freund des Achill keine untergeordnete Persönlichkeit sein darf, ist begreiflich und so führt ihn uns denn der Dichter auch als einen vollendeten Helden vor, den nur ein Gott von der Erstürmung der feindlichen Stadt zurückhalten konnte. Aber diese Heldenkraft finden wir bei dem Patroklos gedämpft durch eine wundervolle Zartheit, ja Weichheit des Charakters, die gerade geeignet sein mußte ihn zum Freunde des Achill zu machen. Zu diesem weiß er nur bewundernd aufzuschauen, auch in seinem Zorn, aber dieser ist ihm grauenhaft, unbegreiflich, die steilen Felsen mit blauen Wogen scheinen ihm den Freund gezeugt zu haben. Ist er aber Allen dienstfertig und freundlich, seinem Achill ist er zu jedem Dienst ergeben, an ihm hängt sein ganzes Herz. Es will uns bedünken, daß Patroklos neben dem Achill als dem männlichen Principe das weibliche vertrete, und daß der erstere im letzteren sich ergänzt fühle. Diese Liebe nun hat er, das muß Achill sich sagen, seinem Stolze geopfert, war doch für ihn der Freund eingetreten, für ihn hatte er sich der hartbedrängten Volksgenossen angenommen, er selbst hatte den Patroklos in den Tod getrieben, und was den Stachel des Schmerzes schärfen mußte, der Leichnam des Freundes ist von denen nach blutigem Kampfe vor feindlicher Schändung gerettet worden, die er jüngst so kalt und vornehm abgewiesen, vor allem durch Menelaos, den Bruder des tiefgehaßten Gegners Agamemnon, die herrliche Waffenrüstung aber

ist verloren, dem in die Hände gefallen, in dessen dämonischer Tapferkeit er eine Befriedigung seines Rachedurstes gefunden. Das ist genug, genug um den Stolz auch des Stolzesten zu brechen — und Achill's stolzer Sinn ist gebrochen. Jetzt endlich ist die Stunde gekommen, wo er auf das tiefste empfindet, wie unrecht er in seinem Groll gehandelt hat, und Reue überkommt sein gebeugtes Herz. Jetzt ist auch bei ihm das Bekenntniß der Schuld da, und er legt es ab rückhaltslos, ohne Zögern, auch hierin sich noch als Held erweisend.

Hier sitz' ich (klagt er) bei den Schiffen, umsonst die Erde belastend,
Obgleich stark, wie keiner der erzgepanzerten Griechen
In der Schlacht.

Nun weiß er anders zu urtheilen über Zorn und Rache; sie, die ihm erst süß war wie niederträufelnder Honig, an der er sein Herz erquickt, ist ihm nun bitter wie Galle. Er kann es wünschen, daß auf ewig alle Zwietracht unter Menschen und Göttern vertilgt werde. Und wie er vor sich selbst und den Göttern seine Schuld bekannt hat, drängt es ihn nun dazu auch vor dem schwergekränkten König und den versammelten Fürsten Bekenntniß abzulegen. Zum zweiten Male beruft er die Versammlung, um, wie in der ersten sein Zorn so mächtig entbrannt war, in dieser feierlich seinem Zorne zu entsagen. „Meinem Grimme entsage ich nun." So ist denn nun die Versöhnung innerlich vollzogen.

Achill legt die neuen ihm von seiner Mutter überbrachten himmlischen Waffen an, um der Sühnung durch's Wort die Sühnung durch die That folgen zu lassen, erfüllt seine Seele doch jetzt nur der eine Gedanke, fürchterliche Rache an den Mördern seines Gefährten zu nehmen.

Den Erwartungen, die der Dichter in meisterhafter Anordnung auf's höchste zu spannen gewußt hat, weiß er nun, da er zum ersten Male den Helden handelnd vorführt, gerecht zu werden. Himmel und Erde setzt sich in Bewegung, als Achill in strahlender Götterrüstung auf den Kampfplan tritt, der Held,

der alle anderen weit hinter sich zurück läßt. Alle Achäer frohlocken, alle Troer beben, die Götter selbst schicken sich an Partei zu ergreifen, auch die Elemente gerathen in fiebernde Aufregung. Aus der Höhe dröhnt der Donner des Zeus, Poseidon erschüttert in ihren Grundfesten die Erde, Berge zittern, die Zinnen Troja's und die Schiffsburg der Achäer gerathen in's Schwanken, Gott Hades selbst beschleicht Entsetzen, er fürchtet die Sprengung seiner finstern Behausung. Zahllos sind die Männer, die unter dem Racheschwert Achill's fallen; zwölf edle Jünglinge hat er zum Todtenopfer auf das Grab des Patroklos ausersehen, kein Bittruf wird von dem Entsetzlichen gehört, mit kaltem Hohn mordet er sie alle, die sein Arm erreicht. Auch Hektor, Troja's Schutz und Wehr, der Edelste aller troischen Helden, „der Held vollkommener Sittlichkeit,“ dem der Dichter unsere vollkommenste Theilnahme zuzuwenden verstanden hat, sinkt vor ihm in den Staub.

So verklingt das herrliche Epos mit dem Accord leiser, schwermüthiger Klage.

Capitel V.

Das Nibelungenlied.*)

Wenden wir uns nun dem Epos zu, das, weil es uns angehört, unser Interesse auch in besonderem Grade in Anspruch nimmt, dem Nibelungenliede. Wenn wir der Darstellung seines Entwicklungsganges nicht denselben Raum wie den beiden Geschwisterepen gönnen, so hat dies lediglich in der Voraussetzung

*) Vgl. Simrock's Uebersetzung des Nibelungenliedes.

seinen Grund, daß in unsern Tagen jedem gebildeten Deutschen dies sein Epos einigermaßen bekannt sei. Die Zeiten sind glücklicherweise vorüber, wo ein deutscher Fürst, der größte seiner Zeit, dies Gedicht für keinen Schuß Pulver werth und aus seiner Bibliothek herausschmeißen zu wollen erklärte. Zwar kein griechischer Himmel spannt sich über dem Schauplatz dieses Epos aus, nicht homerischer Zauber liegt über seiner Götter- und Heldenwelt gebreitet, nicht der Silberklang der Leier des Mäoniden bezaubert das Ohr, und doch ist dies Epos, unser Epos schön und großartig genug, um, ein ächtes Volksepos, der Ilias sich ebenbürtig an die Seite zu stellen. Wir treten in das tiefe, schaurige Dunkel des deutschen Waldes ein, wir hören es geheimnißvoll in den Wipfeln rauschen und flüstern wie Geisterstimmen und über Eiche und Tanne ragen die Zinnen der altersgrauen Ritterburg empor. Nicht die bunte Welt des Olymp umringt uns hier, keiner Iris begegnen wir, die auf farbigem Bogen Götterbotschaft zu bringen pfeilschnell sich zur Erde herabschwingt, keiner Athene, wie sie lockigen Hauptes im duftig wallenden Gewande schützend ihrem Liebling zur Seite tritt, keinem Apoll, der vom silbernen Bogen schwirrend seine Todesgeschosse abschnellt, aber ein reiches, buntes, prächtiges Bild rollt der Burghof vor uns auf, in den die herrlichen Gestalten der Ritter in blinkender Stahlrüstung mit wehendem Helmbusch fröhlich einreiten, im muthigen Kampfspiel glitzern Schwerter, splittern Lanzen, und die leuchtenden Augen der Damen im schönen Kranz schauen von hohem Balkone auf die Tapferen herab. Wir sehen nicht mehr Zeus auf der Schicksalswage die Loose wägen, werden in keine Rathsversammlung der Götter geführt, sehen die Himmlischen sich nicht in den tobenden Kampf der Sterblichen für und wider Partei ergreifend mischen, — mit einem Wort kein Götterdrama spielt sich vor uns ab, dafür aber schauen wir in das Halbdunkel des nur noch halb verstandenen Naturmythus, in das tiefer und tiefer, wie in das grüne Laubgewirr des deutschen Urwaldes, das Auge zu versenken, wir unwiderstehlich uns angereizt fühlen.

Allerdings wurzelt das Nibelungenlied mit seinen Anschauungen zu tief im deutschen Wesen selbst, um von Allen gleich der Ilias verstanden und geschätzt werden zu können, allein dem Deutschen ist es voll verständlich.

Nur in den äußersten Umrissen geben wir das Epos wieder, indem wir an des Helden Gestalt selbst uns die einzelnen Bilder vorführen. Der Herrlichste aller Helden, Siegfried, Siegmund's und Siegelindens Kind, hat sich aus der Heimath aufgemacht um die Anmuthigste aller Jungfrauen zu werben, die er indeß noch nie gesehen hat. Der reckenhafte Kampfesübermuth, mit dem er in Begleitung seiner Mannen durch das Thor der Königsburg zu Worms einreitet und dort den Königen den Fehdehandschuh hinwirft, ist bald verraucht. Die Liebe, es ist jetzt noch eine ideale, zu der noch nie Gesehenen hat den Gewaltigen entwaffnet, sie aber, die verstohlen durch's Fenster auf die im Kampfspiel sich Tummelnden schaut, hat im Augenblick das Herz an den Schönsten der Kämpfer verloren. Die Liebe zu Kriemhild macht den Königssohn zum Lehnsmanne des Burgundenherrschers, als dessen Kampfgenosse er weit hinein in's Hessen- und Sachsenland zieht, um auf diesem Kriegszug die feindseligen Könige der Dänen und Sachsen gefangen zu nehmen. Der Jungfrau Wangen erglühen, als der Bote die herrlichen Thaten des Siegfried verkündet, und reich belohnt verläßt sie ihn. Das Auge des siegreich Heimkehrenden erspäht auch jetzt noch nicht die Erkorene, in der stillen Kemenate hält sie sich verborgen. Aber der Tag kommt, da sie ihm wie das Morgenroth aus trüben Wolken aufgeht; der Jüngling schaut Kriemhild und erbebt: „wie könnte das ergehen, daß ich dich minnen sollte?" und doch sie verlassen, dann wäre er lieber todt. Das erste Mal Auge in Auge und zu einander zieht beide der sehnenden Minne Zwang. Noch ist indeß der Weg zum Ziele weit, Siegfried muß Günther einen zweiten, noch größeren Dienst erweisen, er soll ihm in seiner Werbung um Brunhild, deren Minne schon vielen Leib und Leben gekostet hat, beistehen, erst dann will der Bruder ihm die Schwester zum Weibe geben.

In die unsichtbarmachende Tarnkappe gehüllt besteht denn auch Siegfried für Günther, als dessen Dienstmann er nach eigner Angabe vor Brunhild gilt, den schrecklichen Kampf gegen die dämonische Kraft der unheimlichen Jungfrau. Ueberwunden und getäuscht ruft diese ihrem Gefolge zu: „Mage und Mannen kommt heran, ihr sollt König Günther alle werden unterthan.“

Das Ziel ist nun auch für Siegfried erreicht, in des Helden Arme wird das minnigliche Kind gelegt. Finster aber und grollend schaut die stolze Brunhild auf das glückliche Paar hin, die Ursache ihrer Thränen ist, wie sie dem Gemahl sagt, bei ihr gekränktes Ehrgefühl, daß er die Schwester, das freie Königskind, an einen Eigenheld verheirathet habe. Allein, eine Ahnung steigt davon in uns dunkel auf, der wahre Grund ist ein anderer, tieferer, und die nordische, ursprünglichere Sage macht diese Ahnung zur Gewißheit. Brunhild, die Schlachtenjungfrau, die Walküre, hat nämlich auch und zwar ältere Ansprüche an den Heldenjüngling, und es ist gar nichts Anderes, als die wiederaufflammende jetzt zur verzehrenden Gluth der Eifersucht gewordene Liebe, die der Königin jene Thränen in's Auge treibt. Deutlich genug ragt hier noch der Mythus hinein in die Bilder geschichtlicher Sage; Brunhild ist Walküre und Siegfried der Welsung, — was ist er?

Der Traum, den Kriemhild, noch bevor sie Siegfried gesehen, einst geträumt von den beiden Aaren, die ihren schönen, starken Falken fassen, fängt an sich zu erfüllen, der erste Wurf in der Entwicklung des blutigen Dramas ist gethan, und wie Wetterleuchten zuckt es am fernsten Rande des Horizontes auf. Noch einmal hat Günther die Hilfe Siegfrieds nöthig; denn er allein weiß den wilden Kampfesmuth der Schrecklichen, die mit ihrem Gürtel den Gemahl in der Brautnacht schimpflich fesselte, zu brechen. Als Zeichen des Triumphes nimmt er der Gewaltigen Ring und Gürtel, um sie seiner Gemahlin Kriemhild zu schenken, — eine verhängnißvolle Gabe! Noch schlummert jedoch das Unheil; zehn Jahre vergehen, für Siegfried und Kriemhild Jahre tiefsten Friedens, seligsten Genusses der Liebe,

da fällt der zündende Strahl, der lichte Tag verwandelt sich in tobende Gewitternacht.

Vom Burgundenhof ist an Siegfried' und seine Gemahlin die Ladung nach Worms zum großen, fröhlichen Fest der Sonnenwende ergangen, im freundschaftlichen Sinne seiten Günther's, in andrem seiten Brunhild's; denn sie hat damit eine gemess'ne Weisung an den Vasallen ihres Gemahls und dessen Weib ergehen lassen. Durch die Thore der Königsstadt strömen Tausende von tapferen Rittern, reichgeschmückt sitzen die edlen Frauen in den Fenstern, ein lautes, buntes Leben, das in den Straßen auf- und abwogt; Posaunen-, Trumben- und Flötenschall erfüllt die Lüfte und Freude und Wonne aller Herzen, aber dazwischen hinein mischen sich plötzlich die Mißtöne scheltender, streitender Stimmen, schmähender Frauenstimmen. Wer edler sei, ob Siegfried oder Günther, darüber ist Streit zwischen den beiden Königinnen entstanden, am Portal des Münsters soll er geschlichtet werden. Bitter gekränkt durch den Stolz der Brunhild, die ihr vor allem Volk mit lauter Stimme befiehlt hinter ihr als ihre Eigenmagd in's Heiligthum einzutreten, flammt in der edlen Kriemhild der helle Zorn auf. „Du bist von Siegfried gewinnt und bezwungen, du selbst hast dich einem Eigenmanne ergeben." Das verhängnißvolle Wort ist gesprochen, der Pfeil von der Sehne abgeschnellt, der in das Herz und Leben des treuliebenden Weibes sich selbst einbohren soll. Solche Beleidigung muß gerächt werden und zwar an dem, der das stolze Weib am tiefsten gekränkt hat, an Siegfried. Das Werkzeug der Frauenrache wird der grimme Hagen von Tronei, dessen Scheu vor heimtückischem Morde allein die Thränen im Auge seiner Herrin zu überwinden vermögen. Ihm überliefert Kriemhild arglos den Gatten, sie selbst bezeichnet mit dem in das Gewand genähten Kreuzeszeichen dem Mörder die Stelle, an der Siegfried, der herrliche Held, allein verwundbar ist, es ist ein Fleck zwischen den Schulterblättern, wohin damals, als er im Blut des erschlagenen Drachen badete, ein Lindenblatt gefallen war. So hat sie dem Mordstahl seinen Weg vorgezeichnet,

und er findet ihn hinein in das Heldenherz, in das Herz des liebenden Weibes selbst. Ueber den Brunnenrand hat der jagende Held im tiefen Waldesdunkel sich geneigt, in langen, durstigen Zügen schlürft er den kühlenden Labetrunk, da dringt von der verrätherischen Faust Hagens geschleudert ihm der eigne Gehr durch den Rücken in's Herz. Hoch auf springt der Blutstrahl, grimmig faßt der Todeswunde den Schild und trifft mit furchtbarer Wucht das Haupt des Mörders, da sinkt der Arm, der Heldengeist entflieht. Aber Hagen weiß seiner Gebieterin volle Rache zu gewähren; er läßt den Leib des Gemordeten der Gattin vor die Schwelle der Thüre legen, dort findet sie ihn am frühen Morgen, als sie zur Mette zu gehen sich angeschickt hat. Ein Schrei des Entsetzens, des wildesten Schmerzes entringt sich der Brust des unglücklichen Weibes. Daß der Gatte ihr ermordet worden, weiß sie im Augenblick, und das fließende Blut verräth ihr den Mörder, der aus seinem Frevel auch keinen Hehl macht. Im tiefen Wittwenleid vergehen der trauernden Königin die Jahre, dreizehn Jahre, aber unter der Asche der Trauer glimmt der Funke grimmen Hasses. Wohl ist eine Sühne zu Stande gebracht, der Nibelungen Hort ist von den Brüdern der Schwester ausgeantwortet worden, und im milden Geben hat Kriemhild, eine deutsche Königin, ihr Leid zu mildern gesucht, aber wiederum ist es Hagen, der Arges befürchtend ihr den Schlüssel und somit den Schatz zu nehmen räth. Im tiefen Rhein wird der goldene Schatz versenkt. Kriemhilde schweigt und duldet, aber das versenkte Gold facht noch heller den Grimm in ihrer Seele an. Die Sühne ist gebrochen.

Der Zeit des Leides folgt die der Rache. Die Liebe muß in den Dienst der Rache treten; denn nur sich zu rächen an ihrem Todfeind, — ursprünglich Pflicht und Recht der Blutrache auszuüben, — bietet Kriemhild dem König der Heunen, Etzel, die Hand, nur darum läßt sie eine Königskrone zum anderen Male sich auf's Haupt setzen. Mit dem Hintergedanken der Rache also reicht sie dem zur Werbung gekommenen Rüdiger von Bechlaren zusagend die Hand, aber schwören muß er ihr,

ihr der Nächste sein zu wollen, wann es gälte, ihr Leid zu rächen. So zieht sie denn hinweg aus der Heimath den Rhein hinab, donauwärts in's Ostland, so feiert sie lächelnden Angesichts, aber thränenden Auges Hochzeit, unter äußerem Glanz birgt sie ihr tiefes Leid. Wie aber der Schmerz, so wird die Rache nicht vergessen. Lange Jahre sind darüber hingegangen, und endlich ist die ersehnte Stunde sie zu kühlen gekommen. Denn sie alle sind aus dem Burgunderlande herabgezogen, die Kriemhild zum fröhlichen Gelage in's Ungarnland geladen hat; die Brüder mitsammt ihren Dienstmannen haben sich nichts Arges vermuthend zur Todesfahrt aufgemacht. Hagen hat wohl widerrathen, aber die Furcht feig zu erscheinen, noch mehr die treue Sorge um die geliebten Herren hat auch ihn dem Zuge sich anschließen lassen. Seine Ahnung bestätigt die Weissagung der Schwanjungfrau, aber ihre Warnung wird nicht beachtet.

Es ist das Gold der Abendsonne, das wir über der Burg zu Bechlaren, welche die fahrenden Könige gastlich aufgenommen hat, und dem fröhlich-bunten Treiben dort ausgegossen sehen, bevor diese Sonne in das Dunkel ewiger Nacht tauchen soll. Bald hören wir nur noch das Klirren der Schwerter, den Schlachtruf der Kämpfenden, das Röcheln der Todtwunden. „Nun trinken wir die Minne, hat der grimme Hagen ausgerufen, und opfern des Königs Wein," und in Bächen rieselt der grause Bluttrank aus dem Saal in den Hof hinab. Nur nach Eines Blut dürstet aber Kriemhild, nach dem Hagens; die Brüder sollen frei ausgehen, wenn sie ihr den Todfeind ausliefern. „Wir sterben mit Hagen, von der Treue lassen wir nicht," das ist der Könige Antwort. Hell lodert die Flamme zum nächtlichen Himmel auf, der Saal, in dem die Helden schon kampfesmüde stehen, brennt, das Blut der Erschlagenen muß den glühenden Durst stillen. Da, als der Morgen graut, rückt Rüdiger vor als letzte Hilfe seines Herrn. Für ihn gilt es zwiefachen Todes zu sterben, den Leibes und der Seele. Ob Mannentreue dem Könige geschworen, ob Freundestreue dem Freunde gelobt, das ist die Frage, und aus der Tiefe der gequälten Seele ringt

sich die Klage los: „O weh mir Gottverlaßnen, muß ich den Tag erleben! Aller meiner Ehren soll ich mich nun begeben, aller Zucht und Treue, die Gott mir angebot; o reicher Gott vom Himmel, daß mir's nicht enden will der Tod!" Hier gipfelt die Tragik des Epos. Qualvoller kann ein deutsches Gemüth nicht fühlen. Der eigne Schild wird an Hagen noch als Todesgabe gereicht, und indem Rüdiger dem Gernot die Todeswunde durch's Haupt schlägt, empfängt der Freund vom Freunde den tödtlichen Streich mit eignem Schwert. Rüdigers Tod rächt Hildebrand mit seinen Gothen; zuletzt stehen Günther und Hagen allein noch im ausgebrannten Saal über den Leichen der Kampfgenossen. Was keiner vermocht, vollbringt Dietrich von Bern, er bezwingt die beiden. Gebunden stehen sie vor Kriemhild. Gieb mir den Nibelungenhort heraus, so sollst du frei sein, heischt sie; aber Hagen: so lange einer meiner Herren lebt, sag' ich das nicht. Das bluttriefende Haupt des Bruders in der Hand, kann die Königin die Frage wiederholen. „Den Schatz weiß nun niemand, als Gott und ich allein, Dir aber, grimmes Weib, soll ewig er verborgen sein." Da blitzt Balmung, Siegfrieds scharfes Schwert, in Kriemhilds Hand, und Hagens Haupt rollt in den Sand. So ist der Held denn gerächt. Sie aber, das grimme Weib, sinkt von Hildebrands Racheschwert getroffen eine Leiche neben der Leiche ihres Todfeindes nieder.

„Mit Leide war beendet des Königs Lustbarkeit,
Wie stets die Liebe Leiden gern am Ende leiht."

Capitel VI.

Das Mahabharata.

Aus dem schattigen Waldesgrün deutscher Sage führt uns unsere Betrachtung in das Land der Sonne, vom Rhein mit seinen burggekrönten Ufern an den heiligen Strom der Inder, der seine Fluthen träge dem weiten Meere zuwälzt, an den Ganges. Wir betreten ein Land, das von Eis und Schnee nie etwas sehen würde, wenn nicht im äußersten Norden seiner Grenzen die Riesengipfel des mit ewigen Schnee bedeckten Himalaya in den tropischen Himmel hineinragten. Indien ist das Land, von seiner Schönheit und seinem Reichthum wußten schon die Alten so viel zu sagen und zu fabeln, an seine Küsten führten die Phönicier zur Zeit Salomos ihre Schiffe, um seine kostbaren Produkte Elfenbein, Sandelholz, Affen und Pfauen in den fernen Westen zu bringen. Für uns wäre der Weg von den Gestaden des Mittelmeeres hierher jedenfalls der kürzere gewesen, daß wir aber äußersten Westen und Osten zusammenrücken und vom deutschen, nicht vom griechischen Epos zu dem indischen übergehen, hat seinen guten Grund, wie im weiteren sich erweisen wird. Wir erinnern uns, daß als die Indogermanen ihre gemeinsame Heimath verließen, während der Hauptstrom der Wanderung nach Westen ging, zwei Stämme einen anderen und zwar den entgegengesetzten Weg einschlugen. Diese beiden Stämme, Eranier und Inder, begreift man im engeren Sinne unter dem Namen der Arier. Sie selbst nennen sich so und zeichnen sich damit vor anderen aus; denn ârya bedeutet: Verehrungswürdig, Geheiligt, wie denn der Inder unter ârya die drei höchsten Kasten seines Volkes versteht, unter âryadeça

die von ihm selbst bewohnte, reine Gegend mit Ausschluß der unreinen Barbaren. Eine Zeit lang müssen Eranier und Inder in der ursprünglichen Heimath südlich vom Oxus noch beisammen geblieben sein, das beweist der ihnen vor den übrigen Indogermanen gemeinsame Wortvorrath. Beide haben die gleiche Bezeichnung für die dem Orient bekanntesten Lastthiere, Esel und Kameel, für Schlacht und eine Reihe Schlachtgeräthe. In der Zahlenbenennung hört bei den Indogermanen die Uebereinstimmung bei Tausend auf, bei den Ariern setzt sie sich noch fort. Bedeutend ferner ist die Aehnlichkeit ihrer Anschauungen in Dingen der Religion, Sitte und Heldensage.*) Später nun erfolgt auch hier die Trennung, und zwar wandert der eine Zweig der Arier ostwärts, besiedelt zunächst das Pendschab und weiterhin das Gangesthal und bildet hier eine Welt für sich.**) Der andere Zweig dehnt nach Westen hin sich aus, besetzt Medien, Persien, Armenien, Phrygien und sendet seine äußersten Ausläufer in den europäischen Westen hinein. Wir haben es hier mit dem ersten Zweig, mit den arischen Indern zu thun.

Durch die Pässe des Hindukuh, also von Westen her vordringend, ließen sie zunächst sich an den Ufern des Indus und der ihm zuströmenden fünf Flüsse, dem sogenannten Pendschab nieder. In dem fruchtbaren Flußthal fanden sie, was sie begehrten und bedurften, Waideplätze für ihre Heerden. Hier, wo die Wärme noch eine gemäßigte ist, wo die indische Sonne noch nicht ihre volle Kraft entfaltet, entwickelte sich denn die Art dieses indogermanischen Stammes in ihrer vollen Eigenthümlichkeit. Ein ziemlich anschauliches Bild von dem Leben und Treiben dieser „Ehrwürdigen" entrollen uns die altheiligen Hymnen des Rig-Veda, die jedenfalls an den Ufern des Indus und seiner Nebenflüsse zuerst gedichtet und gebetet worden sind. Aus diesen Liedern, die wir bereits besprachen, weht uns ein kindlich-naiver, lebensfrischer, ein mann- und streitbarer Geist

*) Eranische Alterthumskunde von Fr. Spiegel. 423 ff.

**) W. Sonne, zur ethnologischen Stellung der Griechen, Programm der großen Stadtschule zu Wismar. 1869.

entgegen. Man fleht zu den Göttern um Sieg und Ruhm, um Beute und Gold, um Beistand wider seinen Dränger. Gekämpft wird um gutes Waideland, oder entführte Viehheerden. Opfer und Gebet sollen die Götter dem Flehenden geneigt machen. Vom Familienvater wird das Opferfeuer entzündet, in das dieser dem Agni Butter wirft. Vorzüglich ehrt man die Himmlischen mit dem Opfer des berauschenden Somatrankes. Die angeborne Wanderlust, wie die Uebervölkerung des Fünfstromlandes treibt aber auch hier die Siedler weiter. Man zieht ostwärts, die Vorberge des Himalaya entlang, dem Thal der Jamuna nach und noch weiter an die Ufer des Ganges. Jetzt gestaltete sich das Leben kriegerischer, denn es galt sowohl die Ureinwohner zu verdrängen und zu unterwerfen, als auch gegen die nachrückenden Ansiedler im Besitz des eroberten Landes sich zu behaupten. Wahrscheinlich verschmolzen unter diesen Umständen auch die zahlreichen, kleineren Stämme zu größeren Gemeinschaften.*) Diesen Kämpfen nun verdankt das indische Epos seine Entstehung; es führt uns mit seinen Schilderungen in jene sturmbewegten Zeiten der arisch-indischen Völker- und Stämmewanderung ein. Es ist der alt-indogermanische Heldengeist, den in ungeschwächter Kraft und seiner ganzen Wildheit diese Schlachtenbilder uns wiederspiegeln; denn noch hat dieser Geist sich nicht, wie Jahrhunderte später, unter das Joch einer starken Hierarchie und das complicirte System religiöser Satzungen, wie es das Brahmanenthum herausbildete, gebeugt. In dem indischen Helden glauben wir den Doppelgänger des deutschen und hellenischen zu erkennen. Wie ein Echo aus den heimischen Gründen klingt es uns entgegen, wenn wir den greisen Helden Bhischma seine Krieger mit den Worten zum Kampfe anfeuern hören: „Heute sind dem Tapferen die Pforten des Himmels aufgethan; den Weg, den eure Väter und Ahnen gewandelt, den wandelt auch ihr ruhmvoll fallend zum Himmel empor. Wollt

*) Geschichte der Arier in der alten Zeit von Max Duncker. Leipzig 867. S. 14 ff.

ihr lieber ärmlich auf dem Bette in Krankheit das Leben beschließen? Nur im Felde geziemt es dem Krieger zu fallen." Wie bereits angedeutet, nahm später der indogermanische Geist in Indien eine andere, höchst eigenthümliche Richtung. Sociale Verhältnisse, der Kampf vor allem um die Suprematie zwischen den einzelnen Gesellschaftsklassen, das Uebergewicht, welches der Priesterstand erlangte, örtliche Gründe wie die alle Thatkraft erschlaffende tropische Sonne entwickelten bei den indischen Ariern das in den Indogermanen überhaupt gelegte religiös-contemplative Element in besonderer und einseitiger Stärke, so daß wir am Ende dieser Entwicklung den Inder im geraden Gegensatz zu dem Brudervolk in Hellas stehen sehen. Max Müller*) hat in geistvoller Weise diese Parallele gezogen. „Griechenland und Indien," sagt er, „sind in der That die beiden Pole in der geschichtlichen Entwicklung des arischen, d. h. indogermanischen Geistes. Dem Griechen ist seine Existenz voll von Leben und Realität, dem Hindu ist sie ein Traum, eine Illusion. Der Grieche ist zu Hause, wo er geboren ist, sein ganzes Interesse gehört seinem Vaterlande an, er steht und fällt mit seiner Partei und ist bereit sein Leben dem Ruhm und der Unabhängigkeit Griechenlands zu opfern. Der Hindu dagegen durchwandert diese Welt als Fremdling, all seine Gedanken sind auf eine andere Welt gerichtet, nur dann, wenn er zum Handeln gezwungen ist, nimmt er Antheil, und wenn er sein Leben opfert, geschieht dies nur um von ihm befreit zu werden." Allerdings fällt es uns schwer in dem brahmanischen Inder den wiederzufinden, in dessen Adern dasselbe Blut rollt wie im Griechen und Deutschen. Um so schätzenswerther müssen uns Documente sein, die uns den ernsten Büßer noch wesentlich als den altindogermanischen Helden vorführen, es sind das die Epen. Deren besitzt die indische Literatur zwei, das Mahabharata und Ramajana. Wie hoch auch letzteres zu schätzen sein mag, wie viele uralte

*) A history of ancient Sanskrit Literature by Max Müller. Paris & Leipzig 1867. p. 18 ff.

Stücke es enthält, dies Gedicht trägt doch schon ein wesentlich anderes, nämlich neueres Gepräge, als das Mahabharata. Die Gluth des alten, wilden Heldengeistes ist hier im Erlöschen, Rama, der Held des Epos, ein ächt-indisches Tugendideal, erscheint uns schon etwas „von des Gedankens Blässe angekränkelt." Wie anders die Helden des Mahabharata, ihre Herzen erfüllt Wuotans Geist und althellenische Kampfeslust leuchtet aus ihren Augen. Bevor wir einen Aufriß des Gedichtes geben, haben wir noch einige literar-historische Notizen vorauszuschicken.

Riesig wie seine Vegetation ist die Literatur Indiens. Sein großes Heldenepos Mahabharata vergleicht sich der Banjane, die mit ihren zu neuen Bäumen erstarkten Luftwurzeln zum Walde wird. Mit seinen hunderttausend Sloken oder Doppelversen füllt es vier starke Quartbände. Selbstverständlich ist das nicht der ursprüngliche Umfang des Gedichtes gewesen, nach eigner Angabe zählte es anfänglich, denn es hat verschiedene Umarbeitungen erfahren, nur achttausend Sloken. Zu seinem jetzigen, riesenhaften Umfang ist es dadurch angewachsen, daß der Inder seiner Art getreu eine wahre Encyklopädie alles menschlich Wissenswerthen aus ihm gemacht hat, mit einer erdrückenden Fülle von theologischen, philosophischen, astrologischen und anderen Excursen. Lassen setzt die gegenwärtige Gestaltung der wesentlichen Stücke des Mahabharata zwischen 425 und 315 v. Chr., Weber in die letzten Jahrhunderte vor Chr. Es würde nun die Aufgabe die sein, die ältesten, also ursprünglichsten Stücke aus dem Epos herauszuheben und den ursprünglichen Plan des Ganzen wieder herzustellen. In der That stellen sich solchem Unternehmen aber die größten Schwierigkeiten entgegen. Denn nicht nur darum handelt es sich, das taube Gestein der nicht zur Sache gehörigen massenhaften Episoden zu beseitigen, — eine verhältnißmäßig noch leichte Aufgabe, da eine Menge von Episoden lose genug in das Ganze eingefügt sind, — sondern es gilt vor allem das Gedicht von dem, was ihm fremdartig sein innerstes Wesen alterirt hat, zu reinigen. Eine

spätere ziemlich stark rationalisirende Auffassung nämlich hat in das ursprünglich ächt-epische Gewebe, nach welchem Götter- und Menschenwelt in homerischer Weise sich auf das engste berührten, plump eingegriffen und an die Stelle der alten neue Götter gebracht. Am meisten hat der in das Gedicht eingeschmuggelte Wischnudienst dasselbe geschädigt und es zu jenem ungenießbaren Produkt gemacht, als das es uns jetzt vorliegt. Dazu kommt endlich noch, um das Maß voll zu machen, daß eine Umkehrung des eigentlichen Sachverhaltes betreffs der streitenden Parteien stattgefunden hat. Das Recht ist nach der ursprünglichen und allein richtigen Fassung nicht auf Seite der Pandu, wie das Epos in der gegenwärtigen Bearbeitung uns glauben machen will, sondern auf Seite der Kuru. Sie sind es, die im Kampf um den rechtmäßigen Besitz der Herrschaft unterliegen, sie haben allezeit, wie der sterbende Durjodhana, der aber in Wahrheit nicht so, d. h. Schlechtkämpfer, sondern Sujodhana, d. h. Gutkämpfer hieß, bezeugt, jederzeit ehrlich gekämpft, während die Pandu mit List und Schande fochten und den Sieg mit Schande gewannen. Als nun die siegreichen Pandu den eroberten Thron eingenommen hatten, mußte ihnen alles daran liegen, das Recht auf ihre Seite zu bringen und die Brahmanen fanden es in ihrem Interesse, willig die Hand zu solcher Aenderung bei Redaction des Gedichtes zu bieten. So ist denn die moralische Situation völlig auf den Kopf gestellt. Soviel über die jetzige Beschaffenheit des Mahabharata, an das bis jetzt von wissenschaftlichem Standpunkt sich noch keine kritische Hand gelegt hat. Der erste, der uns in einer Be- und Umarbeitung einen Eindruck von dem Ganzen des Epos zu verschaffen gesucht hat, ist Prof. Holtzmann in Heidelberg.*) Seine Arbeit war keine leichte, er selbst bekennt sich in der Lage eines Malers befunden zu haben, der ein vortreffliches, altes Gemälde, das aber durch die Zeit und noch

*) Indische Sagen von Dr. Adolf Holtzmann. 2. verbesserte Auflage. Stuttgart 1854.

mehr durch unverständige und ungeschickte Auffrischungen gelitten hat und fast unkenntlich geworden ist, copiren soll, und er gesteht, daß er bei jahrelanger Arbeit oft die Hoffnung aufgegeben habe den gährenden Stoff auszugestalten, immer aber wieder von der poetischen Gewalt fortgerissen die Arbeit aufgenommen habe. So ist es ihm denn gelungen das Gedicht der Vollendung und Abrundung zuzuführen, in der es unter dem Titel „die Kuruinge" in seinen indischen Sagen erschienen ist. Holtzmann tritt übrigens mit seiner Bearbeitung, da er oft sich versucht fand vom Nach- zum Umbilden vorzugehen, ziemlich selbständig auf, so läßt er z. B. das Gedicht weit eher seinen Abschluß erreichen, als dies der Fall in seiner jetzigen Gestalt ist. Möglich indeß, daß die blutige Katastrophe der Vernichtung der Panduhelden den richtigen Schluß bildete. Was nun, fragen wir, ist der eigentliche Kern des Mahabharata? Die Antwort ist: der Untergang des ruhmreichen Königsgeschlechtes der Kuru, das die erste größere Königsherrschaft am oberen Ganges gegründet hatte, durch das neu aufkommende Geschlecht der Pandawa und die Rache für deren Frevel.*) Also auch hier gut-epische Tragik. Die großen und langandauernden Kämpfe, wie sie in Folge der nachdrängenden Siedler sich entsponnen hatten, erscheinen als in einer großen Entscheidungsschlacht von achtzehn Tagen zusammengefaßt, nach welchem Kampf für jene Völker und Länder erst die Zeit der Ruhe und Consolidation eingetreten zu sein scheint. Und nun noch einige Bemerkungen, die uns bis zu dem Punkt führen sollen, wo die Holtzmann'sche Darstellung des Epos beginnt.

Die Ahnenreihe des Geschlechtes der Bharata, das nach einem späteren Herrscher auch den Namen der Kuru führt, verläuft sich selbstverständlich in das mythische Helldunkel göttlicher Abkunft. Denn der Vater Bharatas, Pururavas, d. h. der Weitberühmte, ist der Sohn von Budha, dem Sohne des Mondes

*) Lassen, indische Alterthumskunde. I. S. 691 ff. — Duncker, Geschichte der Arier. S. 57.

und der Ila, Tochter des Manu. In weiterer Folge stammt von ihm König Çantanu, der zum Sohne den Wunderhelden Bhischma hat, in dem Holtzmann keinen Geringeren als den incarnirten Zeus der Inder selbst erblickt. Von Bhischma stammte, wenn auch nicht direkt, Dhritaraschtra ab, der blind geboren wird, und Pandu. Ersterer hat den Durjodhana und dessen neunundneunzig Brüder zu Söhnen, dieser von seiner ersten Gemahlin Kunti die Söhne Judhischthira, Bhimasena und Ardhschuna, von einer zweiten, der Madri, Nakula und Sahadewa. Das also sind die beiden Häuser, die wir im Epos miteinander in blutiger Fehde liegen sehen. Dhritaraschtra bestimmt den Pandusöhnen den Thron, Judhischthira soll ihn besteigen, dagegen aber lehnt Durjodhana sich auf, und er weiß den König dahin zu bringen, daß er die Pandu von der Residenz Hastinapura hinweg in eine abgelegene Gegend des Ganges verweist. Auch hier noch von Durjodhanas Haß verfolgt flüchten die Pandu sich in die Wildniß, kommen später aber durch eine glückliche Verbindung mit dem König der Pantschala in eine günstigere Lage. Dhritaraschtra beruft deßhalb die Neffen zurück und diese gründen nun südlich von Hastinapura die Stadt Indraprastha an der Jamuna. Hier läßt Judhischthira sich zum König krönen, besiegt die umliegenden Völker und häuft große Schätze auf. Das erweckt in Durjodhana Eifersucht und Besorgniß, er läßt die Pandu nach Hastinapura zum Würfelspiel einladen um auf den Rath Çakunis Judhischthira im Spiel zu besiegen. Die Pandu sind erschienen. Wir halten uns nun an die Holtzmann'sche Bearbeitung, und vergessen nicht, daß nach ihr das Recht auf der Kuru-Seite ist, daß sie den ehrlichen Kampf kämpfen.

Beim fröhlichen Mahle sitzen zu Hastinapura im prächtig geschmückten, hundertthorigen, vom Golde funkelnden, von tausend Säulen getragenen Saale die Fürsten auf kostbaren Stühlen nach Alter und Rang, wohl bedient mit Speise und Trank. Es wird tapfer gezecht und endlich hebt Judhischthira an: Du hast uns König hier herrlich bewirthet, nun laß zum fröhlichen

Spiel die Würfel holen. Auf! wer setzt mit mir? Ich will, erwiedert Durjodhana, wohl setzen, die Würfel aber wirft für mich Çakuni. Das Spiel beginnt, ein Spiel, das nicht nur Glücksspiel ist, sondern das als edle Kunst bei den Indern getrieben wird. Die Würfel rollen, lachend ruft Çakuni gewonnen! Je mehr Judhischthira verliert, desto heftiger entbrennt seine Leidenschaft, er setzt und verliert eins nach dem anderen, Hab' und Gut, Land und Leute. Da — er nennt schon nichts Anderes mehr sein eigen — setzt er den jungen Bruder Nakula. Es ist dein Bruder, um den du spielen willst, ruft entsetzt der König. Wirf! entgegnet Judhischthira trotzig. Çakuni wirft. Gewonnen! ruft er abermals. Der Unsinnige verliert so alle Brüder, den edlen Warnungen Durjodhanas setzt er kalten Hohn entgegen: „Du fürchtest nur, daß du das mir Abgewonnene wieder verlieren könntest." Er setzt und verspielt sich selbst, nun ist nur noch sein Weib übrig. Als er aber auch diese als Einsatz darbietet, ergreift Bestürzung alle Hörenden, „weh, daß du spielest um dein Weib!" Und zornfunkelnden Auges erhebt sich der gewaltige Bhimasena, Judhischthiras Bruder: „Alles hast du verloren," zürnt er, „alles habe ich still ertragen, weil dir als dem älteren Bruder zu gehorchen uns geziemt, jetzt aber kann ich den Zorn länger nicht bemeistern." Er stürzt vor an dem Bruder sich zu vergreifen. Ardhschuna fällt ihm in den Arm: „Vermehre nicht die Freude der Feinde durch Streit und Hader unter uns, füge dich dem Willen des älteren Bruders". Die Würfel rollen, dasselbe schreckliche „Gewonnen!" aus dem Munde Çakunis. Schadenfreude und Hohngelächter auf der einen, Beschämung und tiefe Trauer auf der anderen Seite. Da befiehlt der König dem grimmen Bruder Duhçaçana der unglücklichen Gattin Judhischthiras ihr Schicksal anzukündigen und sie in den Saal vor die Versammelten zu führen. Draupadi hält dessen Rede für Scherz, mit Stolz wendet sie sich von dem Boten ab, der aber schreit: „Ich will dich gehorchen lehren, Sklavin, eines Sklaven Weib," ergreift die Königin bei dem langen, wogenden Haar und schleift sie so in die Versammlung. Entrüstet erheben

sich selbst die meisten der Kuru. „Laß frei die edle Draupadi!" Bhimasena knirscht in Wuth, der greise Bhischma aber seufzt: „der Kuru Untergang ist nicht mehr fern, seit frevelhaft ein Kuru ein Weib an ihren Haaren schleift." Der erste Wurf ist gethan. Draupadi aber schaut in Zorn und Schaam erglühend die Pandu an, und weher als der Kuru Hohn thut ihnen der Blick der weinenden Pantschala. Des Königs Pandu mächtiger Sohn spielt um sein Weib nicht, das ist ihr gewiß, sie hat nur zu fragen, ob ungerächt sie solche Beleidigung erfahren dürfe. Des Gatten schaamgesenktes Haupt, der Schwäger Schweigen gibt auf die Frage ihr Antwort. Duchçaçana hat Recht gehabt. Da bricht sie in Thränen des Zornes und Schmerzes aus: „Doch Recht bleibt Recht," ruft sie aus, „und es erdulde jeder, was er rechtens erdulden muß. Ein Sklave war Judhischthira schon, als er die Würfel um mich warf, kann ein Sklave aber, der nichts mehr sein eigen nennt, um Andere noch spielen?" Die Frage soll ihr der weise Bhischma beantworten. Es ist wahr, entscheidet dieser, daß ein Sklave, da er als solcher nichts besitzt, um Andere nicht mehr spielen kann, indeß gilt auch, daß die Gattin des Gatten Loos zu theilen hat. Bei diesem Widerstreit der Rechte kann allein der König entscheiden, an den hast du dich zu wenden. Alles blickt auf ihn hin, alles lauscht seinem Entscheid. Der spricht: „Ihr Fürsten hört, die edle Draupadi ist frei." Ein Freudenschrei durchtönt die Halle. Noch mehr, um den an ihr verübten Frevel zu sühnen, sagt er ihr die Gewährung einer Bitte zu. Um was die Gattin zu bitten hat, weiß sie: „Gieb, edler König, damit mein Knabe nicht die Schmach ertragen müsse eines Sklaven Sohn genannt zu werden, den Vater und die Ohme frei." Die Bitte wird gewährt, aber unter der Bedingung, daß Judhischthira, dessen Eifersucht und Herrschsucht ihn zu den Würfeln hatte greifen lassen die Kuru zu verdrängen, daß er sammt den Seinen dreizehn Jahre lang in der Fremde verbannt lebe. In der Waldeseinsamkeit sitzt trauernd der unglückliche König, da kommen seine Freunde, die Fürsten der Jadava, Pantschala und Kaçi, sie wollen trösten

helfen. Krischna nimmt das Wort, er schilt die verrätherischen Kuru, ihr Blut soll die Erde trinken, König soll Judhischthira sein. Der aber weist den Freund zurück, er habe gelobt dreizehn Jahre in der Verbannung zu leben, den Schwur müsse er halten. Wie könne er vor aller Welt zum Lügner werden? Lehre nicht der heilige Veda, daß Lüge die größte Sünde sei? Lieber Exil und Elend, als Treu- und Eidesbruch. Doch Krischna läßt nicht ab, er weiß gegen Gewissensbedenken Rath. „Ein Tag in Noth und Kummer verlebt, gilt einem ganzen Jahre gleich," auch das ist ein Satz im heiligen Veda, und willst du denn um jeden Preis dein Wort halten, so kannst du, wenn der Feind erst vertilgt ist, im Walde hier die Erde beherrschen bis jene dreizehn Jahre vorüber sind." Judhischthira wankt, die sittliche Unmöglichkeit dem schlauen Rath Folge zu leisten ist ihm geschwunden, er fragt nur nach der Möglichkeit des Gelingens bei dem Vorgehen gegen den mächtigen Gegner. „Verzage nicht," ermuntert Krischna, „wir zählen in unsrem Lager der Tapfern genug, und dann merke wohl, wie der Sieg uns nicht fehlen kann: wo es Ueberzahl und Tapferkeit nicht thut, muß List, Betrug und Verrath helfen." „Denn," fährt er in seiner Auseinandersetzung fort, „auch deine Feinde müssen betrügerisch gehandelt haben, sonst konnten sie nicht immer gewinnen." „Aber," wendet der König zuletzt noch ein, „soll ich denn Verwandte, Lehrer, Freunde in den Tod senden? soll ich gegen den ehrwürdigen Bhischma kämpfen?" „Für dich," erklärt Krischna, „ist es Pflicht König zu sein, das Recht ist auf deiner Seite, und sein Recht nicht behaupten, ist Sünde." Da ist Judhischthiras Widerstand gebrochen: Ergreift die Waffen, sammelt das Heer! ertönt sein Befehl.

Wiederum sitzen die Fürsten in Hastinapura „der Elephantenstadt" versammelt, diesmal nicht zu fröhlichem Mahl, sondern zu ernster Berathung. Judhischthira hat Botschaft gesendet von seinem treulosen Entschluß. Jetzt wird gerathschlagt: Bhischma ergreift das Wort. Er lobt des Königs Verhalten, dem Boten Judhischthiras gegenüber seinen Zorn gezügelt zu haben. Mit tiefem Schmerz sieht er das Unheil über beide Häuser herein-

brechen, und doch liebt er beide mit gleich starker Liebe, da er der Kuru wie Pandu Großvater ist. Er räth zur Milde, Durjodhana soll verzeihen, er soll durch Vorstellungen die Feinde gewinnen. Alles deutet ihm Unglück an, von schweren Träumen wird Nachts seine Seele geängstigt. Die Helden Drona und Kripa stimmen dem Alten bei, aber Karna, aller Helden Gewaltigster, ist anderer Meinung, er will Kampf, er schilt den Alten überalt, kindisch. Stolz hört Bhischma diese Schmähungen an, ihn, der alle Fürsten einst besiegte, dessen Ruhm die Erde erfüllte, als die hier alle noch nicht geboren waren, fechten Karnas Worte nicht an. Dieser und die mit ihm stimmen wünschen den Krieg nur des Ruhmes wegen. Als aber Karna sich vertheidigt, seine Stärke und Thaten rühmt, erwiedert Bhischma verächtlich, von künftigen Thaten zu prahlen und Anderer Verdienst zu schmähen, sei der Beweis für eine niedrige Seele, unedel von Abkunft. „Du," so schließt er seine Rede an Karna sich wendend, „sprichst gemein, wie es für den armen Sohn eines Fuhrmanns schicklich ist." Das verhängnißvolle Wort ist gesprochen; Bhischma hat die verwundbarste Stelle des Helden berührt, zornbebend erhebt dieser sich und schwört nie mit seinem Beleidiger zugleich wieder die Waffen zu ergreifen, die Wahlstatt betreten zu wollen. In seinen Zelten werde er geruhig sitzen, bis der König selbst Hilfe suchend zu des armen Fuhrmanns Sohne komme.

„Des Tages tausendstrahliger Stern ist hinter dem besten Berge Ast untergegangen," die Nacht senkt sich herab und hüllt die kampfesmüden Heere in wohlthätiges Dunkel ein. Im Lager der Pandu herrscht unheimliche Stille, jeder bietet dem Freunde schnellen Abschiedsgruß und eilt dann zur Ruhe in sein Zelt. Die Fürsten sitzen beisammen und halten Rath. „Ich Thor," beginnt düster Judhischthira, „ich Thor, o Krischna, daß ich deinem Rathe folgte, alles ist verloren." „Verloren?" entgegnet dieser, „das glaube nicht, o König, nur einer sei unschädlich gemacht, der gewaltige Bhischma, dem niemand zu widerstehen vermag, und der Sieg ist dein. Und er soll dein sein: höre,

immer weicht der schreckliche Alte dem Çikhandin, des Drupada Sohn, im Kampfe aus, dessen Pfeile nimmt er wie Regentropfen lächelnd auf, Bogen und Pfeil bei Seite legend. So will ich denn mit dem Trefflichsten der Bogenschützen Ardhschuna den Streitwagen Çikhandins besteigen und sein Banner entfalten. Durch diese List werden wir den Unüberwindlichen erlegen." So Krischna, und neue Hoffnung belebt die Herzen der Fürsten, ein jeder geht getröstet in sein Zelt.

Drüben im Lager der Kuru schallt lauter Jubel der siegesfrohen Menge, alles ist Lust und Freude, nur der König sitzt in trübes Nachdenken versunken im Zelt, denn wie auch bis jetzt ihn das Glück der Waffen begünstigte, zu einer Entscheidung will es nicht kommen. Es fehlt sie herbei zu führen des einen Helden Kraft. Er sinnt und sinnt und endlich hat er seinen Entschluß gefaßt. Rasch wendet er sich an Duchçaçana: „Laß Bruder," befiehlt er, „mein Gefolge sich rüsten, während ich den Königsschmuck anlege." Er läßt die Glieder sich mit duftendem Sandel reiben, hüllt sich in ein glänzend weißes Gewand, schmückt die Arme mit goldenen Spangen und bindet um das Haupt das köstliche Diadem. Dann besteigt er das edle Roß und reitet von den Brüdern und Freunden begleitet zu den Gezelten Karnas. Auf Elephanten und Pferden folgen ihm die bewaffneten Wachen, Licht und Wohlgerüche spendende Lampen erhellen den Weg, Läufer mit Trommeln und Stöcken, den Goldturban auf dem Haupt, drängen das Volk aus dem Wege. So zieht der König der treuen Völker Huldigung höflich empfangend wie der Vollmond von tausend funkelnden Sternen umgeben durch das Lager, der Dichter Lobgesänge vernehmend. Karna empfängt demüthig aber mit edlem Anstand den Herrscher und geleitet ihn auf goldenen Sessel. Der König setzt sich und schüttet nun dem Helden sein Herz aus; er erzählt, daß Bhischma wohl in Schaaren die Feinde vertilge, aber nur unedle Krieger seien es, die unter seiner Hand fielen, während er die Edlen selbst, die Pandu, verschone. Diese dagegen erschlügen ihm die besten der Helden, wie viele seiner Brüder seien schon gefallen. „Drum



Karna," fährt Durjodhana fort, „komme ich bittend zu dir, o laß aus Liebe zu mir den alten Groll fahren, greife zum schrecklichen Bogen und werde unser Retter." — Wie sollte Karna seinem Könige, und zwar nach so glänzender Genugthuung, die Bitte abschlagen? „Ich werde thun, was du gebeutst, aber unter der einen Bedingung, daß Bhischma nicht mit mir zugleich fechte, denn meinen Schwur muß ich halten. Bitte ihn, daß er mir für den morgenden Tag den Oberbefehl überlasse." Erfreut eilt der König hinweg zu Bhischma. Wie Pfeile verwunden den aber des Königs Worte, lange sitzt der Erhabene schweigend in tiefe Trauer versenkt. Dann hebt er an: „Geh' hin, o König, und schlafe beruhigt, denn morgen schlage ich eine Schlacht, von der die Menschen singen und sagen werden, so lange die Erde steht." Keinen will er verschonen, nur mit Çikhandin zu kämpfen, erklärt er für unmöglich; denn, und hier greift ein anderer Mythus, den wir jedoch nicht verfolgen, ein, Çikhandin ist eigentlich Weib. Als Durjodhana aber ihn verlassen, da bricht der Greis in bittere Klagen aus: „O schwere Pflicht des Kshatrija," jammert er, „daß ich sogar die theuern Enkel mit dem tödtlichen Pfeile treffen soll, die Enkel, die mit Schmeichelworten ich oft auf meinem Knie geschaukelt, die Kinder meines liebsten Sohnes. Mir ekelt zu leben, zu fechten, zu morden, o Yama komm, erlöse endlich mich!" Die blutige Schlacht wird am folgenden Tag geschlagen, der Plan des listigen Krischna gelingt; Bhischma in der Meinung Çikhandin vor sich zu haben legt beim Nahen seines Streitwagens die Waffen ab, ein Pfeil von Ardhschunas Hand entsendet fällt den, den niemand bezwang. Brechenden Auges ermahnt er noch die aus beiden Lagern ihn umstehenden Helden sich zu versöhnen, Durjodhana bietet auch die Hand zur Versöhnung, aber vergebens. Der Kampf muß am folgenden Tage auf's neue beginnen.

Fern von dem Kampfgewühl sitzt düsteren Muthes Karna im Zelt, da tritt leise ein Weib an ihn heran, Kunti ist es, die Mutter des Ardhschuna. Mit einer Bitte naht sie sich dem Helden, der niemand ohne Trost von sich gehen läßt: er soll das

Leben der theuern Kinder schonen, besonders das des Ardhschuna. Alle, erwiedert Karna, will ich verschonen, nur diesen einen nicht. „Grausamer," fleht die Mutter, „laß dich erweichen," und sie führt in ihrer Liebe die Heldengestalt dieses ihres Lieblings dem Karna vor, rühmt seine gewaltigen Thaten, preist insonderheit die Kühnheit, die er einst bei der Gewinnung der edlen Draupadi bewiesen. „Bethörte, halt ein!" ruft da der Held, und noch einmal zieht an seiner Seele jener Vorgang vorüber, der ihn so tief und bitter geschmerzt. Keiner der versammelten Helden vermochte bei der Gattenwahl der Königstochter den Kampf um ihren Besitz zu bestehen, keiner traf fünf Mal hinter einander das ferne Ziel mit dem ungeheuren Bogen. Siegesgewiß tritt er an, mit Leichtigkeit erfaßt er die Riesenwaffe, und spannt die Sehne, da ruft ihm die in Schönheit strahlende Jungfrau hohnlachend zu: „Halt ein, o Sohn des Adhirath, ich, die ich in edlem Hause geboren, ich wähle dich, des Fuhrmanns Sohn, zu meinem Gemahle nie!" Er aber zerschellt im furchtbaren Grimm den Bogen und schwört an dem, den Draupadi ihm vorgezogen, an Ardhschuna blutige Rache zu nehmen. Den Schwur aber muß er halten. Da greift die verzweifelte Mutter zum letzten Mittel: „Du darfst mit Ardhschuna nicht fechten, Ardhschuna ist dein Bruder, du darfst mich nicht gleichgültig behandeln, mich, die ich deine Mutter bin!" Und sie erzählt dem Erstaunten nun, wie sie ihn heimlich vom Sonnengott geboren habe. Ein Jahr lang hatte sie dem Brahmanen, der ihres Vaters Gastfreundschaft gefordert hatte, zu seiner vollen Zufriedenheit gedient, immer freundlich hatte sie ihm früh und spät aufgewartet, und dem Heiligen nie eine Veranlassung zur Klage gegeben, da sprach eines Tages der Zweimalgeborene: Ich scheide, zufrieden mit deinen Diensten will ich eine Gnade dir verleihen. Erbitte dir von mir ein Gnadengeschenk. Und als das Mägdlein erklärt durch des Heiligen Gewogenheit allein schon reichlich belohnt sich zu wissen, schenkt er ihr einen Zauberspruch, kraft dessen sie jeden der Himmelsherren zu sich citiren kann. Zur Jungfrau geworden steht die Königstochter einst

frühmorgens auf der Zinne des Hauses, eben erscheint am Himmel Sûrya, der Sonnengott, da versucht sie in kindischer Neugierde die Kraft ihres Zaubers und im Augenblick steht der honiggelbe Gott in strahlender Rüstung vor ihr. Er fragt nach ihrem Begehr und als sie zitternd antwortet, nur im Scherze habe sie ihn gerufen, erklärt er, es sei nicht erlaubt umsonst einen der Himmlischen zu rufen, — er fordert ihre Liebe. Nach der Geburt des Knaben, der von ihm die Rüstkleinodien erhalten soll, wird sie wieder zur Jungfrau werden. Mit Hilfe der ergebenen, treuen Amme gebiert denn Kunti, als ihre Stunde gekommen, im Verborgenen einen Knaben, groß und stark, mit goldenem Panzer und Ohrringen geziert, das Ebenbild des göttlichen Vaters. Beide flechten dann aus Binsen einen Korb, in ihn hinein legt die Mutter den Neugeborenen und übergibt ihn unter Thränen und Anrufung der schützenden Geister dem Flusse Açva. Das Kästlein treibt hinab in den heiligen Gangesstrom, an dessen Ufer Adhirath, der Wagenlenker, mit seinem Weibe in Trauer, keinen Sohn zu haben, gerade wandeln. Sie sehen das wunderbare Behältniß, fangen es auf und als sie es öffnen, o Wunder! da leuchtet ihnen wie der Strahl der Morgensonne ein Knäblein entgegen, in den Ohren goldene Ringe, um die Brust einen strahlenden Panzer. Sie nehmen erfreut den Knaben auf und erziehen ihn als ihr Kind. So galt denn Karna für den Sohn des Adhirath und seines Weibes. Schweigend hat der Held diesen Eröffnungen zugehört, als Kunti geendet, spricht er lächelnd: „Wie doch ein Weib, ihre Söhne zu retten, zu jedem Mittel greift. Hat Krischna etwa dies Mährlein ersonnen? Raza ist meine Mutter, sie liebe und ehre ich als treuer Sohn, des Fuhrmanns Sohn bin ich geheißen, des Fuhrmanns Sohn, das bleibe ich.“ Kunti aber geht mit der Klage hinweg: „Die waltenden Götter sind gerecht, es trifft jeden, was ihm gebührt. Wie ich dereinst das Kindlein ohne Erbarmen in Noth und Schrecken von mir hinweg stieß, so stößt erbarmungslos mich jetzt als Fremde der Sohn von sich hinweg.“

Auf theurem Lager hingestreckt, mit köstlichen Tüchern

überdeckt, schlummert Karna. Da tritt im Traum ein alter, vedakundiger Brahmane an ihn heran. „Höre, Karna, was ich dir in Freundschaft sagen will. Wenn der Morgen graut, wird als frommer Brahmane Indra, der Herr der Götter selbst, sich dir nahen und, für die Pandu besorgt, dir die Ohrringe sammt dem Panzer abverlangen, wohl wissend daß, was ein frommer Brahmane von dir auch bitten möge, ihm bestimmt gewährt werde. Aber hüte dich, schenke ihm alles, nur gib die kostbaren Kleinodien nicht hin; denn ohne sie bist du der Macht des Todes verfallen." „Wer bist du?" fragt Karna: „Ich bin," antwortet der Gefragte, „Sûrya, des Tages tausendstrahliger Gott. Thu', was zu deinem Heile frommt."—„Heil mir ob dieser Gnade," erwiedert Karna, „wenn du mich aber liebst, so hindere mich nicht zu thun, was mein Gelübde ist. Manch schweres Heldenwerk hab' ich vollbracht, den Armen Geschenke verliehen, mit den Waffen die Feinde besiegt, doch stets der Bittenden geschont. Ich gebe nun meinem Feinde die Ringe und opfere in der Schlacht den Leib, so bleibt mir in dieser und in jener Welt unvergänglicher Ruhm." — „Denk' aber," mahnt weiter der sorgende Gott, „denk' an Vater und Mutter, an Weib und Kinder. Wohl ist der Ruhm süß, aber was ist dem aschegewordenen Manne Ruhm und Ehre? Der Ruhm ist ihm wie Kranz und Blume, womit man eine Leiche schmückt. Entäußerst du dich aber der Kleinodien, dann ist dir der Tod gewiß." — „Ich fürchte mich," erwiedert fest der Held, „vor dem Tode nicht, ich fürchte mich nur vor der Sünde, daß ich gethanes Gelübde brechend unwahr sei und falsch." „Nun," räth schließlich Sûrya, „willst du denn unter jeder Bedingung dein Gelübde halten, so überliefere Indra das Gewünschte wenigstens nur unter der Gegengabe des immertreffenden Speers des Himmelsherrn." Den Rath nimmt der Held an, er reißt aus dem Ohr das Ringepaar, er schneidet von der Brust den Panzer und gibt diese an Indra, um von ihm, jedoch nur zu einmaligem Gebrauch, den funkelnden Speer zu erhalten. Einmal entsendet soll dieser in Indra's Hand zurückkehren.

Der Tag bricht an, mit ihm beginnt der schreckliche Kampf von neuem. Heute ficht Karna, das verspürt der Feinde Heer, in Schaaren erliegen sie dem Gewaltigen; der aber sucht vor allem den einen, Ardhschuna, seinen Todfeind. Dieser will sich ihm auch stellen, aber Krischna, der den Wagen lenkt, hält ihn zurück. „Noch bändige," mahnt er, „dein muthig Herz, noch ist die Zeit zu fechten für dich nicht gekommen, denn es glänzt in Karnas Wagen der hohe Speer, zu deinem Verderben aufgespart." Schon verhüllen der Dämmerung unheimliche Schatten die Kämpfenden, aber noch immer nicht gibt Karna mit der Kriegsmuschel das Signal zum Abbruch des Kampfes, denn er hat bisher vergeblich Ardhschuna gesucht. Da blitzt in des listigen Krischna Seele ein Gedanke auf. Er eilt zu der Hidhimba Sohn, einem gewaltigen aber einfältigen Riesen, und stachelt diesen mit schlauem Wort an, weil ihm als Riesen bei Nacht die Kräfte wüchsen, sich Karna entgegenzuwerfen und mit ihm den glorreichen Kampf zu bestehen. Hinstürmt der Einfältige. Açwatthaman, des Drona heldenkühner Sohn, stellt sich ihm entgegen, im Augenblick liegt er dem Riesen zu Füßen, schon holt dieser zum Todesstreiche aus, da erkennt Karna des Freundes Gefahr, und mit Sausen durchschneidet glänzend wie ein Meteor der Speer die Luft, durchbohrt des Riesen Brust und fliegt dann vor aller Augen leuchtend zu den Sternen empor, zurück in Indras Hand. Krischnas Plan ist gelungen, dem Karna ist die gefährliche Waffe durch List entwunden.

In beiden Lagern ist's lebendig geworden, der Muschel Signal mischt sich mit dem Schlachtenruf der Krieger. Beide Heere stehen sich todeskühn gegenüber, heut gilt's entscheidenden Kampf zu kämpfen. Himmel und Erde, alle Götter und Geister nehmen an diesem Kampfe Antheil; der Himmel steht zu Karna, die Erde zu Ardhschuna. Die Schlacht beginnt. Die Muschelhörner erklingen, die Tamburins wirbeln, die Helden stürmen auf ihren von vier Rossen gezogenen Kriegswagen gegen einander an. Neben dem eigentlichen Kämpfer steht der Çuta, der Wagenlenker, auf dessen Muth und Geschicklichkeit nicht wenig

ankommt. Die Hauptwaffe des indischen Helden ist der Bogen, mit ihm schießt er den Wagenlenker herab oder die Reiter von den Elephanten wie Pfauen von den Bäumen. Eine Wolke von Pfeilen schauert auf den feindlichen Helden herab, die schlüpfen wie glatte Schlangen durch die Oeffnungen der Rüstung. Wenn endlich der Bogen zerbricht, die Menge der Pfeile verschossen ist und der Gegner an Kopf und Nacken von Wunden bedeckt blüht wie ein knospender Rosenstock, da erst springt man vom Wagen herab, greift zu dem großen, bemalten Thierhautschilde, erhebt den Streitkolben und geht aufeinander los wie brünstige Büffelstiere. Zersplitterte auch der Schild, zerbrach vom wuchtigen Schlag der Streitkolben, dann springen die Männertiger zum Ring- und Faustkampf tobend hervor. Was aber der indischen Schlacht ein besonders ungeheuerliches Gepräge verleiht, sind die Kriegselephanten, die durch das Getöse der Schlacht und die erhaltenen Pfeilwunden wüthend gemacht gegen den feindlichen Kriegswagen laut brüllend anrennen, oder alles niederstampfend in die Schlachtreihe einbrechen. Unaufhaltsam dringen sie vor; wie die Bäche von Felsen zu Felsen sich herabstürzen, wie an den Klippen die brandenden Meereswogen abprallen, bricht sich an ihnen der Feinde Andrang. Die Banner wehen auf Karnas wie Ardhschunas Wagen, beide Helden haben sich gefunden, die Wagen stürmen auf einander. Da bleibt durch die Schuld und Bosheit des Madrakönigs, Çalja, den Karna als Wagenlenker für sein Gespann erwählt, und der darin eine Beleidigung erblickt, das eine Rad des Wagens in tiefem Sumpfboden stecken. Krischna, der Ardhschunas Rosse lenkt, erkennt mit einem Blick die Verlegenheit Karnas, er treibt die Rosse an, Ardhschuna hat schon den Bogen gespannt. Und heiße Thränen entpreßt der Zorn dem edlen Helden, als bei dem langersehnten Begegnen sein Wagen unbeweglich fest steht. Er springt herab ihn flott zu machen. „Ich fürchte nicht," ruft er dem Ardhschuna zu, „daß du, des Pandu herrlicher Sohn, vor allen Helden mit Ruhm genannt, vom Wagen herab auf mich, der ich am Boden stehe, unedel deine Pfeile

sendest. Du wirst nicht unehrenhaft wie ein niedriger Knecht kämpfen. Warte drum, o Held, bis ich den Wagen besteigen kann." Pfeilschüsse sind Ardhschunas Antwort. Da erfaßt unendlicher Grimm den Helden, er ergreift den himmlischen Bogen, sausend fliegt der wuchtige Eisenpfeil dahin wie Indra's Donnerkeil. In den Arm getroffen sinkt Ardhschuna besinnungslos zusammen. Ein Freudenschrei der Kuru, ein Angstruf der Pandu. Karna aber legt mit den Worten: „Wehrlose treffe ich nicht" den Bogen nieder, bückt sich und faßt mit kräftigem Arm das eingesunkene Rad. Inzwischen hat Krischna mit Zaubersprüchen die Wunde geheilt, mit ganzer Kraft spannt Ardhschuna seinen Bogen und wie eine Schlange in ihr Loch dringt das verrätherische Geschoß dem Karna in den Rücken, leblos sinkt er vornüber auf den Wagen. So stirbt Karna, der Held ohne Gleichen. Der Sieg kann nunmehr für die Pandu nicht mehr zweifelhaft sein, ein Held der Kuru fällt nach dem andern. Am achtzehnten Tage der Schlacht ruft Durjodhana Alles zusammen, was ihm von Streitern noch übrig geblieben, es gilt einen letzten, entscheidenden Schlag zu führen. Die Kuru, zu stark schon zusammengeschmolzen, unterliegen. Bhimasena trifft auf Durjodhana, wie zwei brünstige Stiere gehen sie mit ihren Streitkolben auf einander los. Schon neigt sich der Sieg auf Seite des Königs, denn Bhimasenas Panzer ist zerrissen und aus klaffender Wunde quillt das Blut. Da schaut der listige Krischna mit bedeutungsvollem Blicke den Wunden an und schlägt sich auf die Schenkel. Dieser versteht den Wink, ein neuer Anlauf, die Eisenkeule trifft des Gegners Schenkel, und wie eine stolze Eiche sinkt der Männertiger zu Boden. Der Streich war aber unehrlich geführt, denn nach der Kampfregel darf im Keulenkampf der Stoß nur gegen den Oberkörper, nicht unterhalb des Nabels geführt werden. Das Heer der Pandu bricht in Jubel aus, der sterbende König aber spricht: „Wir haben stets ehrlich gefochten und darum bleibt uns die Ehre. Ihr habt mit List und Schande gefochten und darum bleibt uns die Ehre. Ihr habt mit List und Schande gefochten und habt euren Sieg mit

Schande. Im ehrlichen Kampfe hättet ihr uns nie besiegt. Den Bhischma hat Ardhschuna im Kleide Çikhandins unbewehrt hingestreckt, den Karna hat Ardhschuna schimpflich von hinten erschossen. Dem Drona habt ihr listig zugerufen, sein Sohn sei todt, und als er die Waffen sinken ließ, habt ihr ihn erstochen; unehrlich fällt mich Bhimasena." Der aber tritt funkelnden Auges, roth vor Zorn, an den zu Boden gestreckten Königslöwen heran, stößt ihm mit dem Fuß den Schädel ein und spricht: „Wir haben kein Feuer angelegt, unsere Gegner zu verbrennen, wir haben nicht im Spiel betrogen, wir haben nicht beschimpft, durch die Kraft unserer Arme allein vernichten wir unsere Feinde."

Die Sieger blasen die Muscheln und ziehen nun in das Lager der Kuru, dort eine unermeßliche, kostbare Beute an Gold, Silber und Edelgestein, an Tüchern, Fellen und Sklavinnen zu finden. Von den Kurukriegern sind nur drei übrig geblieben, Açwatthaman, Kritavarman und Krippa, im dunklen Wald haben sie eine Zuflucht gefunden. Die Nacht sinkt herab, Alles liegt in tiefem Schlaf, nur Açwatthaman läßt die Trauer um den erschlagenen Vater keine Ruhe finden, unruhig wälzt er sich unter einem tausendjährigen Feigenbaum herum, in dessen Zweigen eine Schaar Krähen schlafend hockt. Da sieht er, wie still ein Uhu heranschwebt und eine Krähe nach der anderen tödtet, bald ist der Boden mit den todten Vögeln bedeckt. Er springt vom Boden auf: „Nachteule dir sei Dank, du hast mich gelehrt wie man sich rächen muß!" Er weckt die schlafenden Gefährten, schirrt seinen Wagen an und jagt mit den Genossen, deren Widerspruch er mit den Worten bricht: zum Feldherrn bin ich eingeweiht, eure Pflicht ist's mir zu folgen in das Lager der Feinde. Ein Pandu nach dem anderen fällt unter den Racheſtreichen der ergrimmten Kuru. Der in den letzten Zügen liegende König kann sich noch an der ihm überbrachten Sieges- und Rachebotschaft freuen.

So verhallt auch dies Lied gleich den anderen im Ton der Schwermuth, dem Ton, der durch das Ganze klingend seinen

lebhaftesten Ausdruck im Munde des sterbenden Königs findet. „Seht, wie der Erde Größe vergehet, wie aller Reichthum eitel ist; der ich die weite Erde beherrschte und Indra selber ähnlich war, ich liege hier im Staube nun."

Capitel VII.

Die Einheit der drei Epen nach Seite ihres mythischen Inhalts.

Wir versuchten im Aufriß uns den Entwicklungsgang unserer Epen vorzuführen; erinnern wir uns daran, daß gerade das Epos das Mittel sein sollte, in die Tiefen des indogermanischen Geistes einzudringen, und seine Eigenthümlichkeit zu erfassen. Denn im Epos, so behaupteten wir, treibt das Volk die früheste und frischeste Knospe seines Geisteslebens. Drei epische Völker bei den Indogermanen, aber im Grunde nur ein Epos, das sie besitzen. Diese Behauptung will jetzt erwiesen sein und zwar an jener Epentrias. Das Gebiet, welches wir bei der Beweisführung hierfür zu betreten haben, ist ein schwieriges, doppelt schwierig für einen, der auf ihm nicht Mann und Forscher von Fach ist; indeß alle Bedenklichkeit muß überwunden und der Versuch gewagt werden.

Daß einzelne Vergleichsmomente sich in den drei Epen vorfinden, ist unleugbar, sie springen von selbst in's Auge. Der fern von dem Kampfe grollend in seinem Zelte ruhende Karna weist uns unwillkührlich in das Lager der Griechen vor Troja, wo wir den Achill zürnend abseits sitzen sehen. Siegfried, wie er über den Brunnenrand dürstend sich beugt und dabei meuchlerisch von hinten getödtet wird, erscheint uns fast als der

Doppelgänger des indischen Helden, der, als er vom Streitwagen herabgesprungen ist, und mit nervigem Arm das Rad aus dem Sumpfe hebt, in diesem Momente den verrätherischen Pfeil Ardhschunas in den Rücken erhält. Allerdings frägt es sich, ob dergleichen Züge schon genügen auf eine Aehnlichkeit der Gedichte selbst zu schließen, ob diese und andere Aehnlichkeiten nicht vielmehr allgemein im Wesen des Epos, sowie dem das Epos dichtenden Volksgeist begründet seien. Denn wie die wahre, ächte Poesie allenthalben die gleiche ist, wie Haß und Liebe sich als natürliche Motive darbieten, Verrath und Hinterlist den tragischen Knoten schürzen, so könnte gar wohl eine Heldengestalt, wie die Siegfrieds, Karnas, Achills vom Epos allgemein bedingt sein. Darum werden wir selbst fordern müssen, daß die Einheit oder Aehnlichkeit im Einzelnen nachgewiesen werde. Der geschichtliche Hintergrund, die Staffage des Epos **muß** jedesmal eine andere sein, das ist klar; denn das Epos gehört bereits der geschichtlichen Zeit eines Volkes an. An die geschichtliche Thatsache, trete sie auch nur im Gewande der Sage auf, setzt sich alles Mythische nur krystallisch als an den festen Kern an. Das Fehlen einer solchen centralen, tief in die geschichtliche Entwicklung des Volkes einschneidenden Thatsache mag, wie wir bereits bemerkten, ein Grund unter anderen sein, warum nicht alle, oder wenigstens nicht alle gleich begabte Glieder der indogermanischen Völkerfamilie zu einem Epos es gebracht haben. Die Verschiedenheit der historischen Grundlage bildet also selbstverständlich keine Instanz gegen die behauptete Identität unsrer Epen. Woraus sie aber, von zufälligen Aehnlichkeiten abgesehen, beweisen? Wir antworten, wenn es uns gelänge den Nachweis zu liefern, daß der **mythische Kern** in den drei Epen der gleiche sei, ebenso daß der Hauptheld in ihnen derselbe, und daß an ihn und seine Thaten alles Sagen- und Mythenhafte sich in ähnlicher Weise angelegt habe, dann würden wir den geforderten Beweis für die Identität der Epen selbst als geliefert ansehen dürfen. Zweifelsohne stehen deutsches und indisches Epos sich näher, als jedes von beiden dem grie-

chischen. Das lehrt ein auch nur flüchtiger Vergleich von Nibelungenlied und Mahabharata.*) Dieselbe Stellung, welche dort Siegfried, nimmt hier Karna ein; unvergleichlich an Kraft und Heldenherrlichkeit, unvergleichlich an innerer Größe stehen sie beide da. Siegfried kämpft um Brunhild und besteht die Kraftproben, die vor ihm keiner abzulegen vermochte, Karna gewinnt in ähnlicher Weise Draupadi, da er mit Leichtigkeit den Riesenbogen spannt und das Ziel trifft. Beide aber gelangen nicht in den Besitz der Erkämpften, ein anderer trägt an ihrer Statt den Preis davon. Siegfried wie Karna sind unverwundbar, ersterer infolge seiner „hörnenen Haut," die er im Blute des erschlagenen Drachen badend erhalten hat, letzterer durch den am Leibe angewachsenen glänzenden Panzer und die honiggelben Ohrringe. Wie diesen die Darangabe seiner Kampfeskleinodien dem Tode und Verderben überliefert, so fällt jener, nachdem die einzig an ihm verwundbare Stelle dem Mörder kenntlich gemacht worden ist. List sinnt und bereitet hier wie dort den Untergang, ernste Warnung geht dem verhängnißvollen Ereigniß hier wie dort voran. Beide Helden sterben gleichen Tod, den Tod durch die Hand eines Meuchelmörders in dem Momente, da sie selbst wehrlos sind. Der Mörder ist beide Male ein Blutsverwandter, dort Ardhschuna, hier Hagen; denn auch Hagen, was immer vorläufig angemerkt sei, steht ursprünglich in engem Verhältniß zu Siegfried. Die Mörder Ardhschuna wie Hagen gerathen endlich vor dem sterbenden Helden in die größte Gefahr.

Wir sehen ein, daß der ähnlichen ja gleichen Züge sich zu viele und bedeutende in beiden Epen finden, um nicht den Gedanken an eine Verwandtschaft aufkommen zu lassen. Aber auch das leuchtet ein, daß in der Fassung, wie die Sage uns deutsch im Nibelungenliede vorliegt, daß sie in dieser Fassung noch sehr weit von der indischen Ausgestaltung entfernt ist. Sollten wir daher nicht im Stande sein, eine ursprünglichere her-

*) Leo in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie. 2. Heft, 113 ff. — Die altarische Grundlage des Nibelungenliedes. Holtzmann, Untersuchungen 193.

beizuziehen, die uns zugleich einen deutlicheren Einblick in den der Sage zu Grunde liegenden Mythus gestattete, also über das Wesen der Helden uns Aufschluß böte, dann würden wir doch am Ende über ein Vielleicht als letztes Resultat der Vergleichung nicht hinauskommen. Nun aber sind wir in der That so glücklich die Sage beinahe um ein Jahrtausend zurück verfolgen zu können und somit auf eine viel ursprünglichere Gestaltung derselben zu kommen. Diese ursprünglichere Fassung der Siegfriedssage liegt uns in den altnordischen Quellen, besonders der Edda vor, nach ihr haben wir die speciell deutsche zu ergänzen, respective zu berichtigen.*)

Karna ist Sonnensohn, sein Vater der tausendstrahlige Lichtgott, seine Mutter eine edle Königstochter. Siegfried ist nach dem Nibelungenlied der Sohn des Frankenkönigs Siegmund und dessen Gattin Siegelind. Er gehört also vollkommen in die Reihe der Sterblichen. Nach nordischer Angabe heißt Siegfried aber Sigurd und ist als Kriegsgefangener geboren. Als sein Vater Sigmund nämlich in einer Schlacht gegen die Hundingssöhne gefallen ist, und die Mutter den Knaben noch unter dem Herzen tragend bei der Leiche des Erschlagenen auf dem Schlachtfeld sitzt, segeln Wickinger Schiffe herbei. Alf, der Führer, nimmt die Königin sammt Magd und Schätzen gefangen und bringt sie an den Hof seines Vaters Hjalbreck. Hier wird denn Sigurd geboren, seine Mutter aber später Alfs Gemahlin. Damit ist nach nordischer Anschauung Sigurds Dienstverhältniß erklärt. Indeß liegt uns auch hiermit noch nicht die letzte Quelle vor; nach H. Leo ist's eine noch ältere, die angelsächsische. Sie weiß von Siegfried wie Sigurd gar nichts, sondern nur von Sigmund, der ihr aber Sigurd ist. Sigmunds Vater ist Vals, daher denn Sigfrids Geschlecht im Norden auch den

*) Leo, die altarische Grundlage des Nibelungenliedes. — Lachmann, Kritik der Sage von den Nibelungen, in seinen Anmerkungen zu den Nibelungen und zur Klage. Berlin 1836. — Koch, über die Sage von den Nibelungen, im Programm der Landesschule Meißen. 1868. — Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. 2. Auflage. Bonn 1864.

Namen „der Völsunge" führt. Den Völsungen gegenüber stehen dann die Niflungen. Vals aber, so fährt Leo fort, altnordisch Vols, bedeutet „göttliche Macht, göttliches Wesen," und führt uns auf die Sanskrit-Wurzel bala, vala, d. h. Kraft, Macht, aber auch „Gottheit" zurück. Sei dem, wie ihm wolle, so viel steht fest, auch die eddische Sagenfassung hat davon noch etwas gewußt, Alb ist Elf und Elf ist ursprünglich eine Lichtgottheit. Und wenn dieser erst später Gemahl der Mutter des Sigurd wird, warum könnte er es nicht schon früher gewesen sein? Bringen wir diese Angaben nun gebührender Weise in Anschlag, so fällt von ihnen aus vielleicht des Lichtes genug auf den Ursprung unseres Helden, und wir haben gar nicht nöthig die Vilkinasaga, der man überhaupt einen nur bedingten Werth zuschreibt, herbeizuziehen. Indessen können wir auch sie als Zeugin abhören. Sie berichtet zwar nicht von Sigurds, wohl aber von Högnis, d. h. Hagens, Zeugung und Geburt. König Aldrian herrscht über Niflungenland; als er einst abwesend und die Königin in den Blumengarten gegangen ist und dort eingeschlafen, naht sich ihr ein Mann an Gestalt dem Gemahl gleichend. Von ihm empfängt die Königin; der Mann erscheint später wieder und sagt ihr: er sei ein Elbe, dem Knaben aber, den sie von ihm gebären werde, solle sie, wenn er erwachsen sei, seinen Namen nennen. Es werde ein gewaltiger Mann aus ihm werden, und so oft er in Noth komme, solle er ihn, seinen Vater, nur rufen, er werde dann erscheinen. So wächst Högni als Aldrians Sohn mit dessen Söhnen Günther, Gernot und Giselher heran. Hier wird die Aehnlichkeit der nordischen Sage mit der indischen wahrhaft frappant. Verhielte es sich nun wirklich so, wie behauptet wird, daß, als die heidnischen Vorstellungen erblaßten, auf Högni übertragen wurde, was eigentlich von Sigurd oder Sigfrid galt, weil eine solche Zeugung dem Helden in der That keinen Ruhm mehr eintragen konnte, so wäre für diese Partie die Identität der deutschen und indischen Sage erwiesen. Denn nur ein Schritt noch zurück und wir erkennen, daß auch in der deutschen Sage

die Vaterschaft für Sigmund-Sigurd auf den Sonnengott zurückzuführen ist. Odin selbst nämlich erscheint an der Spitze des Völsungenstammes, Odin ist aber mit seinem einen Auge Himmels- und Sonnengottheit. Begünstigten Helden verleiht er einzelne seiner Attribute: Helm, Schwert wie auch Brünne, d. h. Panzer.

Wir gehen weiter: die Mutter des Karna hat den vom Sonnengott gebornen Knaben, da sie ihn nicht verheimlichen kann, in ein Käftlein gelegt und unter Anrufung seines göttlichen Vaters den Fluthen des Açwa-Flusses anvertraut. Diese Weise der Kindesaussetzung ist ebenso den Germanen bekannt, davon weiß denn auch die deutsche Sage in nordischer Fassung. Leo meint, es bilde die celtische Genovefensage, in der wir wenigstens eine indogermanische Reminiscenz zu erkennen hätten, hier das Mittelglied. Nach derselben hat König Sigmund, da er einen Heereszug unternimmt, die Gemahlin der Obhut zweier Grafen Hermann und Hartwin übergeben. Diese mißbrauchen in schnödester Weise das ihnen geschenkte Vertrauen, und verdächtigen dem Heimgekehrten die ihrem Gemahl treu gebliebene Gattin. Von dem zürnenden Gatten verstoßen soll ihr im Walde die Zunge ausgerissen werden, Hermann aber widersetzt sich dem grausamen Beginnen, als Hartwin das Urtheil zu vollziehen sich anschickt. Die Königin hoch schwanger, aber von ihrem Gemahl, gebiert im jähen Schrecken über dem Handgemenge, zu dem es zwischen den beiden kommt, einen wunderschönen Knaben, den sie in ein gläsernes Gefäß birgt. Hartwin fällt, stößt dabei an das Gefäß und rollt dies in den nahen Strom, die Königin stirbt vor Schreck. Das Behältniß treibt nun von Strom zu Strom hinab in den See, wo es am Strand entzwei bricht. In der nordischen Sage scheint auf diese Thatsache nur jene Gefangennahme und Wegführung der Mutter des noch ungebornen Sigurd durch einen Wickinger zu deuten. Der Lehrer und Erzieher des Sigurd wird Regin, der in der Schmiedekunst wohl erfahrene Zwerg; im Beowulf findet ihn Mimer der Schmied und nimmt den Knaben, selbst ohne Kinder,

an um ihn als Sohn zu erziehen. Im Indischen thut dasselbe mit Karna der Wagenlenker Adhirath.

In seiner übernatürlichen Heldenkraft finden wir Siegfried im Nibelungenlied zunächst wieder im Gefolge des Königs Günther, als er diesem seine Gemahlin, die stolze Brunhild gewinnt. Nur von fern eröffnet sich uns hier die Perspective in einen tiefen, geheimnißvollen Hintergrund. Als Günther mit dem Gefolge in den Burghof einreitet, kennt Brunhild allein von den Helden Siegfried. Woher? Die nordische Sage gibt darauf Antwort: die beiden kennen sich sehr wohl, denn Siegfried ist mit den Schätzen, die er dem erschlagenen Drachen abnahm, beladen zu einer Burg gekommen. Darin findet er einen Gepanzerten, der abgenommene Helm zeigt, daß es ein Weib sei. Es ist Brynhild, eine Walküre, eine Schlachtjungfrau, die in der Schlacht gegen Odins Willen den fällte, dem er den Sieg bestimmt hatte. Sie entgilt dafür Odins Zorn, der den Ausspruch thut, von nun an solle sie nicht mehr Walküre sein, sondern vermählt werden. Brynhild gelobt aber, keinem sich zu vermählen, der sich fürchten könne. Da sticht Odin ihr den Schlafdorn in's Haupt, und umschließt sie und ihre Burg mit Feuer, dem Wafurlogi, der Waberlohe. Sigurd, der deutsche Siegfried, reitet hindurch und erweckt die Jungfrau aus dem todtenähnlichen Schlafe. Beide schwören sich dann Eide der Treue, Brynhild lehrt Sigurd Runen. Von da kommt der Held zu dem König Giuki an den Rhein, schließt Freundschaft mit dessen Söhnen Gunnar, Högni und Guthorm und theilt ihre Heerfahrten. Gudrun aber, das ist die nordische Kriemhild, reicht in Liebe gegen den Helden entbrannt auf Rath ihrer zauberkundigen Mutter Grimhild Sigurd einen Vergessenheitstrank, worauf er sich mit Gudrun vermählt. Nun will aber Gunnar um die Brynhild werben, Sigurd begleitet ihn. Niemand kann durch die lohende Flamme, welche die Burg umgibt, reiten, allein Sigurd vermag es, er thut's, nachdem er mit Gunnar die Gestalt vertauscht hat und gewinnt so diesem die Braut, mit der er am Morgen noch den Ring gewechselt hat.

Das Ganze ist ein aus dem Gebiet der Götter- in das der Heldensage verpflanzter Mythus, dem zu Grunde eine Naturanschauung liegt. Sigurd ist im Göttermythus Freyr, Brynhild Gerda; die im Winter unter Schnee und Eis gebundene Erdwärme wird von der zurückkehrenden Sonnengluth entbunden. Ist das, was wir in Holtzmanns „Kuruingen" lesen, das einzige hierher Gehörige, so ist es allerdings nicht viel. Draupadi hält nach altindischer Sitte Gattenwahl, ihr Besitz ist an die Leistung besonderer Kraftproben geknüpft. Keiner der versammelten Königssöhne besitzt die Stärke auch nur den Bogen zu spannen, Ardhschuna nimmt ihn auf, und verfehlt nur das letzte Mal das Ziel. Jetzt tritt Karna hervor, er weiß, daß ihm Sieg und Preis gehören, da ruft ihm höhnend die strahlende Königstochter zu: „Halt ein, o Sohn des Adhirath, nie werde ich dich, den Sohn des Wagenlenkers, zum Gemahl erwählen!" Grimmig auflachend erfaßt der Verschmähte den Bogen, zerschellt ihn wie morsches Rohr und schwört, nicht eher zu ruhen, als bis er Ardhschuna im offenen Kampfe gefällt habe, auf daß Draupadi erkenne, daß sie den besseren Mann verschmäht. Wie sehr auch hier der ursprüngliche Mythus verblaßt sein mag, wir finden ihn doch noch, Karnas Groll hat einen anderen, tieferen Grund, als der ist, den wir im Gedicht angegeben fanden. Draupadi und der Held stehen gewiß ursprünglich in einem engeren Verhältniß zu einander.

Karna und Siegfried sterben den Tod durch Verrätherhand, die letzten Ursachen aber ihres blutigen Endes sind Frauen, in deren Herzen die glühende Eifersucht der Liebe flammt. Weiß davon das Nibelungenlied so gut wie nichts, um so mehr die nordische Sage. Es sind in Wahrheit nicht Thränen gekränkten Stolzes, wie uns der Dichter unseres Epos glauben machen möchte, die wir in Brunhilds Augen gewahren, als sie auf das glückliche Paar hinschaut, es sind Thränen der Eifersucht, der verschmähten Liebe. Als sie das Geheimniß erfahren hat, wie Sigurd es gewesen, der durch die Waberlohe ritt und ihr beilag, sinnt sie auf Rache. Der Bruder Gudruns (Kriemhilds)

reizt sie zum Morde, und Guthorm wird für die That gewonnen. Durch ihn fällt Sigurd und Brynhild durchbohrt sich selbst; man legt sie auf ihren Wunsch neben des Helden Leiche auf den Scheiterhaufen, das blanke Schwert zwischen sie. So hat die Walküre dem im Tode sich vermählt, dem sie im Leben schon angehörte. Die Sage in ihrer weiteren Entwicklung berührt unsere Untersuchung nicht mehr. Als Verwandtschaftsmomente finden wir somit ferner die besprochene Eifersucht als letzte und wahre Ursache des Untergangs der Helden, sodann die Weise des Todes selbst. Der Eddasammler berichtet nämlich übereinstimmend mit allen Relationen, daß liegend und ungerüstet Sigurd um das Leben gekommen sei, wie Karna waffen- und wehrlos fällt. Als Guthorm nämlich in die Kammer tritt, wo Sigurd neben Gudrun ruht, sieht der erwachende Held ihn mit seinen leuchtenden Augen an, so daß der Mörder erschreckt flieht. Erst das dritte Mal, als Sigurd entschlummert das Auge geschlossen hat, kann er ihn durchbohren. Die Wichtigkeit dieses Momentes spricht für sich selbst, aus den hellglänzenden Augen leuchtet noch deutlich genug der Sonnengottsohn heraus. Endlich im Epos geht Hagen Siegfried blutsverwandtschaftlich nichts an, wohl aber in der nordischen Sage Högni den Sigurd. Denn da ist er als Bruder von Guthorm und Gunnar, wie diese, Sigurds Schwager, er ist aber außerdem Halbbruder des Helden, demnach sein geschworner und zur Treue bis in den Tod verpflichteter Wahlbruder. Deßhalb übernimmt nicht er, sondern Guthorm die Ausführung des Mordes, Högni ist nur Anzettler, Guthorm Vollstrecker der That. So bleibt es dabei, Sigurd ist durch die Hand eines Blutsverwandten gefallen.

Finden wir nun da, wo die Sage sich irgendwie an der Person des Hauptpelden gleichsam emporranken konnte, der Vergleichungsmomente genug, so erscheinen sie, wo sie sich von ihr loslösen konnten, vom Fluß der Sage verschlungen. Kein Wunder, denn hier war ja der ewig beweglichen Phantasie d°s dichtenden Volksgeistes keine Schranke gezogen, hier konnte sie mit freier

Benutzung des historischen Materials nach Gutdünken schalten und walten. Zum Beweis dafür dürfen wir nur auf die Gestaltung der Sage, wie sie in unsrem Epos vorliegt, hinweisen. Der erste mythische Theil läßt sich vom zweiten, geschichtlichen, leicht abheben; den Faden, der von jenem zu diesem sich herüberspinnt, bilden zwei Momente: Kriemhildens Rache und der Nibelunge Hort. Das letztere ist jedenfalls in der nordischen, wie speciell deutschen Fassung von höchstem Belang gewesen, was besonders am Ende des Epos noch klar zu Tage tritt. Kriemhild bietet da ganz im Widerspruch mit sich selbst noch im letzten Augenblick dem gehaßten Mörder Gnade und Leben an, wenn er den „Hort" ihr ausliefern wolle. In der vorliegenden Bearbeitung des Mahabharata ist von solchem Schatze gar nicht die Rede, es müßte denn eine dunkle, fast verklungene Reminiscenz davon in dem Glückswürfel Çakunis, mittelst dessen des Königs Gut sich unaufhörlich mehrt, enthalten sein. Wir würden damit an die ebenfalls die Kraft der Schatzmehrung besitzenden Wunderringe Draupnir und Andwaranaut erinnert, wie denn die deutsche Mythologie neben Wunschmantel, Wünschelhut, Wünschelruthe auch Wunschwürfel, als Gaben Odins, des Gottes von dem alles Glück, auch das Spielglück ausgeht, kennt.

Gehen wir nun zu den Erörterungen über die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit des griechischen Epos mit jenen beiden über. Auf den ersten Anblick mag allerdings die Behauptung von der Identität eines Siegfried-Karna und Achill gewagt genug, ja fast phantastisch klingen, wenn wir aber erwägen, wie Griechen, Deutsche und Inder einst eine Sprache redeten, eine Cultur besaßen, gleiche religiöse Anschauungen hatten, einen gleichen Urfond von Sagen, und weiter bemerken, wie gerade die von uns ausgehobenen Epen als Hauptepen dieser Völker auch nach der materiellen Seite, was Fülle und Alter der darin verarbeiteten Mythen und Sagen anlangt, gelten dürfen: dann verliert vielleicht unsere Behauptung, die wir übrigens immerhin als Hypothese nur hinstellen wollen, an Abenteuerlichkeit. Halten wir uns nur immer wieder vor, daß

die Sage sich stets in Fluß befindet, daß ein Volk nur auf Grund seiner besonderen geschichtlichen Entwicklung und der erst später voll ausgestalteten Individualität sein Epos gestaltet, und die schöpferische Kraft der Volkspoesie etwas ganz Unberechenbares ist. Es dürfte hier der geeignete Ort sein, auf ein Zeugniß des Alterthums zu verweisen, das unserer Behauptung von der substanziellen Einheit unserer Epen sehr das Wort redet. Wir finden nämlich bei dem griechischen Rhetor Dion Chrysostomos die Bemerkung, daß von den Indern die homerische Poesie in ihrer Sprache gesungen werde: Die Leiden des Priamos, die Klagen der Hekabe und Andromache, die Tapferkeit des Achilleus und Hektor. Also auch dem Griechen, der mit dem Mahabharata vertraut geworden war, — vielleicht war es Megasthenes, dem Dions Notiz entnommen sein könnte, — auch ihm traten in den indischen Helden nur die eigenen vor das Auge, und es wird sich unschwer für fast jede griechische Person die entsprechende arische auffinden lassen. Es ist klar, daß wir auch bei der folgenden Vergleichung von dem unveräußerlichen epischen Kern, dem Haupthelden, das ist in der Ilias Achill, auszugehen haben. Trotzdem, daß er während der großen kriegerischen Actionen in den Hintergrund tritt, daß er im Anfange des Epos so zu sagen nur auftaucht, um erst am Schluß wieder sich bemerkbar zu machen, trotzdem ist er der Hauptheld und der Dichter versteht es meisterhaft die Fäden der Entwicklung immer wieder zu ihm zurück zu leiten. Auf ihn und sein schließliches Auftreten auf dem Kampfplatz spitzt sich alles im Gedicht zu, und mit diesem sind wir auf den Höhepunkt des ganzen blutigen Dramas geführt. Achill ist Held katexochen; wohl finden sich der Tapferen, die ihn fast erreichen, genug, noch andere sind wie er halbgöttlichen Ursprungs von einem oder einer Unsterblichen gezeugt und geboren, — und doch der eine überragt sie alle. Seine Erscheinung ist eine übermenschliche, fast vollgöttliche, und wir bemerkten schon, wie ihm einzig und allein das Epitheton „gottähnlich“ (θεοείκελος) beigelegt wird. Achill steht göttliche Waffenrüstung zu Gebote, ohne Zweifel

schreibt ihr die Sage eine große Bedeutung zu. Die Rüstung allein schon flößt den Feinden Schrecken ein, und wenn Homer mit ihr die Troer am Leibe des Patroklos auch nur täuschen läßt, die frühere Fassung wird ihr eine gewisse selbstständige Kraft beigelegt haben. Welch mörderischer Kampf entspinnt sich, als dem Patroklos Helm und Schild von Haupt und Schulter gerissen sind, — ein Gott hat es gethan, — um diese Siegesbeute. Es sind, wird man bemerken, eben die göttlichen Spolien des Achill, von doppeltem und dreifachem Werthe. Warum aber muß denn die Mutter, als die Rüstkleinodien in Hektors Hände gefallen sind, der damit des Ruhmes Gipfel erstiegen hat, warum muß Thetis dem klagenden Sohne von Hephästos erst neue Waffenrüstung schmieden lassen, bevor er in den Kampf ziehen kann? So gewinnt es doch den Anschein, als wenn des Helden Kraft nicht ganz auf sich selbst nur gestellt, sondern mit an die göttliche Wehr gebunden sei. Wir sind zu vermuthen geneigt, daß in diesem Zuge eine letzte obschon ganz dunkle Erinnerung an den Siegfried-Karna-Panzer liege, welche freilich weder Homer selbst, noch irgend einer, der seinem Zaubersang lauschte, verstanden haben mag. Ferner: über Achill schwebt wie eine drohende Wetterwolke das dunkle Verhängniß eines frühen Todes. Er weiß, daß der Quell seines jungen Lebens bald versiegen wird, die Mutter weiß es gleichfalls und jammert. Wiederum ein Blick in das geheimnißvolle Dunkel des mythischen Hintergrundes. Unabweisbar drängt eine Frage sich uns da auf, die wir aber vom Dichter der Ilias nicht beantwortet bekommen; wir finden in dem fatalistischen Todesverhängniß über den griechischen Helden einen Anklang an den unvermeidlichen und frühen Tod des Siegfried-Karna, oder — doch wir halten das Weitere für jetzt noch zurück. Nicht ganz mit Stillschweigen sei ein Moment, auf das wir allerdings nicht zuviel Gewicht legen wollen, übergangen. Iris fordert den waffenlosen Achill auf sich am Graben nur von ferne den Troern zu zeigen, und sie durch seine Stimme zu schrecken, damit Patroklos Leiche nicht in der Feinde Hände falle. Er thut's und Athene hält über

ihn die prächtige Aegis und kränzt mit goldener Wolke des Helden Haupt, daß es wie leuchtendes Feuer über ihm lodert. Der Dichter verweilt fast auffällig lange bei diesem Moment, und vergleicht den Glanz, der vom Haupte Achills zum Himmel steigt, mit den flammenden Fackeln, welche am Abend nach schrecklicher Feldschlacht die Krieger anzünden. Sollte das ein schwacher, letzter Wiederschein von dem Lichte des Sonnensohns sein? Doch es ist ja Athene, die um ihn den Lichtglanz verbreitet, wie sie kurz vorher um die über Patroklos Leichnam Kämpfenden dunkle Nacht gießt.

Aus der Ilias selbst wären das freilich die einzigen Momente, die wir zu Gunsten unserer Hypothese beizubringen wüßten, es sind ihrer weder viele noch zwingende; sehen wir aber zu, ob nicht vielleicht auch hier anderswoher uns der Sagenquell sprudelt. Es wird uns als Vergleichspunkt unwillkührlich die sprüchwörtlich gewordene Achillesferse einfallen, uns daran erinnernd, daß ja auch der Held des griechischen Epos gleich Karna und Siegfried nur an einer Stelle des Leibes verwundbar war, nämlich an der Ferse, bei welcher die göttliche Mutter ihn festhielt, als sie den Knaben in den Styx eintauchte, um ihn unsterblich zu machen. Indeß mag dieser Punkt von geringerer Bedeutung sein, weder das Epos selbst, noch irgend ein griechischer Autor erwähnt diese Ferse. Nur einmal und zwar bei Ptolemäus finden wir die hingeworfene Bemerkung: Chiron habe den verloren gegangenen Knöchel des Achill, seines Schülers, durch den einer Giganten-Leiche entnommenen ersetzt. Statius in seiner Achilleis*) ist der erste, der von einer Eintauchung des Helden in den Styx, wobei die Ferse unberührt blieb, weiß. Thetis spricht dort von ihren Traumerscheinungen, immer wieder trage sie selbst (ein Frevel!) den Sohn nach dem Tartarus ihn in die stygischen Fluthen einzutauchen, und an einer späteren Stelle läßt der Dichter sie in mütterlicher Fürsorge den Heldensohn beschwören sich auf kurze Zeit die bergende

*) Statius, Achilleis I, 153 ff. u. 267 ff.

Hülle der Mädchenkleidung gefallen zu lassen: „Wenn ich," spricht sie, „deinetwegen, was irdisches Dasein und ein unebenbürtiger Gemahl heißt, erfuhr, wenn ich den Sohn im dunklen Fluß des Styx waffnete, — o daß ich es doch ganz gethan hätte, — so nimm auf kurze Zeit die schützende Hülle." Auf diese Stelle bezieht sich dann Servius zu Virgils Aeneide,*) wenn er ausdrücklich bemerkt, warum die Ferse vom stygischen Wasser unberührt geblieben sei, an ihr habe nämlich die Mutter den Knaben beim Eintauchen festgehalten. In gleicher Fassung kennt endlich Hyginus**) die Sage, der ihrer beim Tode Achills Erwähnung thut. Wir sehen uns somit doch auf Statius als letzte Quelle zurückgewiesen, und es gälte nur diese Spur weiter zu verfolgen, allein das zu thun ist unmöglich, denn sie verliert sich völlig. So neu nun auch hier die Gestaltung der Sage erscheinen mag, wir dürfen ihre Bedeutung nicht unterschätzen, da, — wir haben das als ein Gesetz für die Werthung der Mythen anzusehen, — die relative Neuheit der Sage noch kein Präjudiz gegen deren Ursprünglichkeit bildet.

Wenden wir uns nun den Griechen zu. Daß sie irgend etwas über die Heldengestalt eines Achill uns an die Hand geben werden, nehmen wir im Voraus an, und sehen uns hierin auch nicht getäuscht. Was sie berichten, sei hier in aller Kürze zusammengestellt. Die letzte Quelle, auf die alles anderweit Gesagte sich zurückführen läßt, ist Apollodorus***) und Ptolemäus.†) Thetis hat vom Peleus sechs Söhne geboren, die sie alle, um sie unsterblich zu machen, des Nachts heimlich in's Feuer bringt, wo sie verbrennen. Eine Variante läßt, — und dies vielleicht das Ursprünglichere, — die Kinder in ein Becken mit siedendem Wasser geworfen werden. Als sie nun auch mit Achilles die gleiche Procedur vornehmen will, erwacht vom

*) Servius zu Virg. Aen. VI, 57.

**) Hyginus, fabula 107.

***) Apollod. bibl. III, 13, 6.

†) Ptolemaeus Hephaestionis 6, p. 195. Westm.

Wehgeschrei des Knaben Peleus, der Vater, und sieht ihn in der Flamme zappeln. Er springt herzu und entreißt der Gattin das Kind, diese aber verläßt darauf wie im Zorn Peleus und taucht rauschend in den Ocean unter zu ihren Nereiden zurückkehrend. Bemerken wir dabei noch ausdrücklich, daß der zweiten Quelle nach Peleus gesehen hat, daß nur der Knöchel des rechten Fußes beim Achill angebrannt ist; dieser verbrannte Knöchel wird später vom Chiron durch den einer Giganten-Leiche ersetzt.

Von Außerordentlichem bei der Geburt des Achill hat also die griechische Sage gleichfalls gewußt, indeß steht das hier Ueberlieferte nur insoweit mit deutscher und indischer Sage in Zusammenhang, als es den Helden von den Unsterblichen abstammen läßt, in allem Anderen aber nicht. Von einer Abstammung Achills vor allem vom Sonnengott keine Spur. Ziehen wir eine indische Sage hier an, so erschließt sich uns ein überraschender Einblick in Sagendifferenz und Sagenzusammengehörigkeit, vielleicht daß von ihr aus ein Schlaglicht auf unser Problem fällt. Die Sage, die wir meinen, ist die Sage von Bhischma. Erinnern wir uns, daß Bhischma als der Groß- und Stammvater der beiden Häuser der Kuru und Pandu galt, worauf der Alte im Epos selbst deutete. Das Nähere darüber ist Folgendes.*) König Pratipa sitzt am Ufer der heiligen Ganga und betet, da steigt ein wunderschönes Weib aus den Fluthen herauf und setzt sich ihm auf das rechte Knie mit der Bitte: Nimm mich zu deiner Gemahlin. Der König weist diese Bitte zurück, da er sich nur mit einer Ebenbürtigen verbinden dürfe. Das, entgegnet die Fremde, bin ich, „ich bin ein Mädchen aus der Himmelswelt." Auch dann erklärt Pratipa auf den Antrag nicht eingehen zu können, da sie sich ihm auf das falsche Knie gesetzt habe. Doch wählt er die Göttliche dem Sohne zur Gemahlin. Damit ist diese zufrieden, sie will des Königssohns Weib werden, aber eine Bedingung sei demselben sogleich kund gethan: nie darf er nach ihrem Namen fragen, nie ihr in ihrem Thun,

*) Holtzmann, Indische Sagen.

ob ihm dies gut oder schlecht erscheine, wehren. Das Weib entschwindet, der König eilt in den Palast, weiht den Sohn zum Nachfolger und zieht sich selbst in den Wald zum Büßerleben zurück. An den Ufern des heiligen Stromes jagt eines Tages Çantanu, der neugeweihte König, da begegnet ihm im himmlischen Schmuck ein wunderschönes Weib. Von ihren Reizen entzückt vermählt er sich mit ihr und führt nun mit ihr ein Leben in vollem Liebesglück. Nie weiß er an der Gemahlin etwas zu tadeln, nur eins erfüllt ihn mit heimlichem Grausen, so oft nämlich sein Weib ein Kind gebiert, trägt sie es in die Fluthen des Stromes hinab. Der König wehrt ihr eingedenk der Bedingung nicht, und so wirft sie sieben Mal den neugebornen Sohn in's Wasser, als aber auch das achte Kind von ihr ergriffen wird, da ruft Çantanu aus: „Den tödte nicht! Wer bist du, sprich, die ihre Kinder tödten kann? Du Kindesmörderin, weißt du nicht, daß eine Sünde du begehst?" Da antwortet ihm die Gattin: „Sei ruhig, König, diesen Sohn wirst du behalten, ich aber gehe von dir. So höre nun, warum ich immer die Neugebornen in die Fluth warf." Und nun enthüllt sie ihm das Geheimniß. Sie selbst ist die Göttin Ganga, die um die Wasugötter von dem Fluche, der über sie wegen des Raubes der göttlichen Kuh Nandini ausgesprochen wurde, als Menschen geboren zu werden, frei zu machen, die Verbindung mit einem Sterblichen einging. Damit die Götter nur kurze Zeit der himmlischen Herrlichkeit verlustig gehen, werden sie von Ganga sofort nach ihrer Geburt als Menschen in's Wasser geworfen. Aber, und das hatte sie sich selbst ausbedungen, nicht fruchtlos sollte für den sterblichen Gemahl der Bund mit einer Göttin sein, ein Kind soll er von ihr erhalten, ein jeder von den acht Wasugöttern gibt ein Achtel seines Wesens daran, „Acht Achtel sind ein ganzer Mann, der sei der Sohn des Çantanu." Die auffallende Aehnlichkeit dieser indischen Gestaltung der Bhischma-Sage mit dem über Achills Geburt Berichteten springt in die Augen. Wir haben es hier bestimmt mit einem Urstock indogermanischer Sage zu thun, der auch bei uns in der

„Schwanrittersage" nachweisbar ist. Da gebiert ein Wünschelweib, eine Schwanjungfrau, deren sich beim Baden ein jagender Edeling durch Entwendung der kraftverleihenden Halskette bemächtigt hat, sechs Söhne und eine Tochter. Der Haß der bösen Schwiegermutter vertauscht die in Abwesenheit des Vaters gebornen Kinder mit sieben jungen Hunden (Welfen). Der heimgekehrte Gemahl nimmt schreckliche Rache an der unglücklichen Gattin. Die im Walde ausgesetzten Kinder läßt die Sage bis auf das Mädchen nach Verlust ihrer goldenen Halsketten als Schwäne auftreten. Wir verfolgen auf deutschem Boden die Sage nicht weiter, kommt es uns hier doch auf das Verhältniß der griechischen zur indischen an. Wir stellen als Vergleichungsmomente zwischen beiden Folgendes zusammen: Erstens, Thetis ist Göttin des Meeres, Ganga Stromgöttin, beide haben also das Element des Wassers gemein. Für den indischen Arier war der Ganges das Meer. Zweitens, Thetis hat einst dem Zeus einen mächtigen Dienst geleistet, wovon noch die homerische Sage etwas weiß, sie hat, als die Götter den Göttervater fesselten, ihn frei gemacht. Ganga befreit die Wasugötter von dem Fluche des Vasischta. Drittens, Thetis wird gezwungen als Unsterbliche eine Verbindung mit Peleus, einem Sterblichen, einzugehen; desgleichen sehen wir die göttliche Ganga mit dem sterblichen König Çantanu sich vermählen. Viertens, Thetis gebiert sechs Knaben, die sie, um sie unsterblich zu machen, durch's Feuer gehen läßt, einer, der siebente, wird ihren Händen entrissen; Ganga trägt sieben Kinder in die Fluth, das achte, Bhischma, wird erhalten. Fünftens endlich, Thetis enteilt vom Peleus in ihrem Thun gehindert in den Ocean, Ganga taucht in den Strom unter. Aber, wird man uns einhalten, was soll diese Parallele beweisen? Was die griechische Sage von Achill berichtet, berichtet die indische ja nicht von Karna, sondern von Bhischma. Demnach scheint es sich hier um einen ganz anderen Mythus zu handeln. Dagegen bemerken wir, sollte hier nicht an eine Sagenfusion zu denken sein, und deßhalb eine Uebertragung dessen, was man von Bhischma wußte, auf Achill statt-

gefunden haben? Derartige Erscheinungen, besonders die Verdoppelung eines mythischen Wesens, sind etwas in allen Mythologien häufig genug Vorkommendes, so daß wir sie fast als ein Gesetz im Proceß der Mythenwandlung ansehen dürfen. In einem kurzen Aufsatz*) „Cyrus und Kuru — Cambyses und Kamboja" bemerkt Spiegel bei Besprechung der Kurusage: „Es wäre nicht das erste Beispiel, daß ein und dieselbe Mythe von verschiedenen Personen berichtet wurde, zumal in verschiedenen Gegenden." Man hat griechischerseits von Achill, als dem Sonnensohn, wie ihn die Geschwisterepen noch kennen, so gut wie nichts mehr gewußt, und so wurde auf ihn das übertragen, was man von einem anderen Helden, nämlich Bhischma, sich erzählte. Noch anderes blieb in der Erinnerung haften, wenn auch nicht klar, man kannte den Helden als nur an einem Fleck des Leibes verwundbar und combinirte nun beide Sagen. Freilich können wir das Gesagte selbst nur als eine durchaus problematische Aufstellung ansehen; ein weiterer Nachweis ist uns bei völlig unzureichenden Mitteln der Untersuchung unmöglich. Nur weniges hätten wir zum Achilles-Mythus noch zu ergänzen. Achill wird vom Peleus dem Chiron, nach späterer Version einem Centauren zur Erziehung übergeben, wie Siegfried dem Mimer, Karna dem Adhirath. Achill ist wie sein Doppelgänger durch Hinterlist um das Leben gekommen. Wie wenig die griechische Sage auch noch vom Ende des Helden, das übrigens ganz außerhalb des Epos fällt, zu berichten weiß, so viel ist auch ihr bekannt, Achill hat Verrath gefällt. Paris, der hinter dem Tempelheiligthum, wohin Achill gegangen ist, sich verbirgt, durchbohrt diesen an seiner einzig verwundbaren Stelle. Allein nicht Paris ist der wirkliche Mörder, das ist Apollo, der nur die Gestalt jenes annahm, oder ihm wenigstens den Bogen hielt, von dem der Pfeil abschnellte, der die Ferse durchbohrte.

Es ist richtig, was Lachmann sagt, daß man bei Untersuchung eines Mythus immer wieder auf ein Früheres und noch

*) Kuhn, Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung, I. S. 36.

Früheres zurückgewiesen wird. Offenbar liegt in unserem Siegfried-Karna-Achillesmythus ein Naturvorgang verhüllt, desgleichen in der Bhischmasage, aber welcher? Das wird sehr schwer zu sagen sein. Für denjenigen, der an dergleichen Erörterungen Interesse hat, den es reizt tiefer und immer tiefer in das geheimnißvolle Dämmerlicht der Mythenwelt einzudringen, setzen wir einen von Kuhn in der bereits mehrfach citirten mythologischen Monographie *) mitgetheilten uralten, bedeutsamen Mythus hierher, der vielleicht geeignet ist, einiges Licht auf unsere Sage zu werfen. Die Apsaras Urvaçi liebte den Sohn der Ida, Pururavas. „Drei Mal des Tages sollst Du mich umarmen," sagt sie ihm, „ohne mein Verlangen mögest Du mich nicht an Dich ziehen, und möge ich Dich nicht nackt sehen, das ist ja die Sitte von uns Frauen." Urvaçi wird schwanger. Die Gandharven denken darauf, da sie lange genug bei den Menschen geweilt habe, sie wieder zu sich zu bringen. Nun ist ein Schaf mit zwei kleinen Widdern an ihr Lager gebunden. Die Gandharven rauben den einen Widder. Sie spricht: als wären hier keine Helden, wahrlich als wären hier keine Männer, so rauben sie den Sohn. Und so spricht sie abermals, als sie den zweiten rauben. Da springt Pururavas auf, ohne sich Zeit zu nehmen, ein Gewand um zu thun. Er springt nackt auf, die Gandharven lassen blitzen, und also nackt schaute sie ihn wie am Tage. Da verschwand sie nun also, „ich kehre wieder," sprach sie und ging. Pururavas von Sehnsucht ergriffen wandelt an einem Lotusteich; in ihm schwimmen die Apsarasen als Schwäne. Sie offenbaren sich ihm, er redet mit seinem Weibe, die sagt: „fort ging ich wie die erste der Morgenröthen. Pururavas, gehe wieder heim, schwer zu erlangen bin ich, wie der Wind. Nicht thatest du das, was ich sagte, nunmehr bin ich schwer von dir zu erlangen. Gehe wieder heim," so sprach sie zu ihm. Pururavas jammert fort, er will sich erhängen, sie tröstet: „mit Frauen sei ja keine Freundschaft, sie werde ihn

*) Kuhn, Herabkunft.

aber nicht vergessen, habe sie doch irdische Speise genossen." Aber sie räumt ihm ein: er solle in der letzten Nacht des Jahres kommen und bei ihr ruhen, dann werde ihr wohl der Sohn hier geboren sein. Er kommt zu den Goldpalästen. Die Gandharven werden ihm morgen, das wird ihm offenbart, einen Wunsch gewähren. Er soll wählen. „Wähle du für mich," sagt er; sie: „der euren einer möcht' ich sein," sollst du sprechen. Als er seinen Wunsch geäußert, sprechen die Gandharven: „Die Menschen besitzen ja nicht den für das Opfer geeigneten Körper des Agni, mit dem opfernd jemand einer der unseren werden könnte." Sie gaben ihm in einer Schale Feuer: „wenn du damit opferst, wirst du einer von den unseren werden." Er nimmt das Feuer und den Knaben, und geht heim. Er legt im Walde das Feuer nieder, und geht mit dem Knaben allein in's Dorf. Bei seiner Rückkehr ist das Feuer zu einem Aßwatthabaum und die Schale in einen Ssamibaum verwandelt. Die Gandharven, an die sich Pururavas wendet, lehren ihn nun aus den Hölzern der beiden Bäume ein Feuer machen. Das war das Richtige. Als er mit dem geopfert hatte, war er einer der Gandharven. Verschiedene Deutungen dieses wunderlichen, räthselhaften Mythus liegen seitens der Forscher vor; als gesichert sieht Kuhn nur die Annahme an, daß mit ihm der himmlische Ursprung des Feuers angegeben werde, indeß schließt er jedenfalls noch ein zweites Moment ein. Müller und Weber erklären Pururavas für die Sonne, Urvaçi für die Morgenröthe; die Morgenröthe müsse verschwinden, sobald die Sonne in ihrem nackten Glanze erscheine. Roth findet darin ein sittliches Moment: ein Sterblicher begehrt in sinnlicher Lust nach einem Weibe göttlicher Art, aber nach dem Genuß wird das Glück plötzlich zerstört. Wie dem auch sei, ein Lichtmythus liegt mit ihm vor, — und ein Lichtmythus bildet auch den mythischen Kern unserer drei Epen.

Denn noch eine Frage ist am Schluß unserer mythologischen Erörterungen zu thun übrig, die Frage: Wer ist Karna-Siegfried-Achilles? Wir antworten: ein Lichtheld, der einem Nacht-, einem Abgrundsgeschlecht im Kampfe, in welchem er unterliegt,

entgegensteht. Noch mehr: die drei Helden, das ist der eine, sind eine Lichtgottheit, sind das Licht selbst, das der Nacht und Finsterniß weichen muß. Der Held, so werden wir das Resultat der neueren, umsichtigen Forschungen*) uns aneignend sagen, ist das Licht, das im Mitsommer seine Höhe erreicht hat; sein Tod bedeutet das sich von da abwärts neigende Licht. Diesen Gedanken hat in der Form des Göttermythus, aus dem die Naturbasis noch deutlich genug hervorleuchtet, die nordische Sage in der Erzählung von dem Tode des Lichtgottes Baldur durch den blinden Gott Hödur aufbehalten. Dieser Mythus, das ist das Endergebniß unserer Untersuchung, liegt allen drei Epen zu Grunde und bildet deren unveräußerlichen Kern. Die Identität der drei Helden liegt in diesem Mythus begründet, sie ist kein Produkt nur äußerlicher Aehnlichkeiten. Es ist dieser Mythus, der bei aller Weiterbildung der Sage als jener unveräußerliche Kern sich immer wieder auf- und nachweisen läßt. Uns erscheint dies Resultat für unser Unternehmen, das Wesen des Indogermanenthums in seiner Tiefe zu erfassen, wichtig genug. Wir haben jetzt nicht weiter nöthig der Herzader im Sagengeschiebe indogermanischer Epik nachzugraben, sie liegt offen vor uns, und mit ihr thuen wir einen Blick hinein in die innersten, tiefsten Anschauungen jener Völker. Das Licht war den Indogermanen schon bei ihrem Zusammensein Träger des Göttlichen, ja, dessen Offenbarungsmedium; der Begriff des Lichtes, als ein religiöser und sittlicher, hat sie auch nach ihrer Trennung begleitet, ist Kern und Stern ihres religiösen Denkens geblieben, und hat so oder anders modificirt doch immer die letzte Grundlage ihres Epos gebildet. Das Licht im Gegensatz zur Finsterniß, beide als Principien sittlicher Mächte gefaßt. Am tiefsten finden wir die Idee vom Germanen erfaßt, der Fond seiner Mythen, insonderheit der großartige Ragnaröck-Mythus spiegelt sie am reinsten wieder. Hier wird die mythische Ahnung fast zur bewußten Weissagung. Aus den rauchenden

---

*) Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, 85 ff.

Trümmern der alten durch Sünde befleckten Welt erhebt sich eine neue, verklärte, in der Loki, in der das Böse keine Stätte mehr hat. Nacht und Dämmerung sind bezwungen, das Licht hat gesiegt. So schließt der goldene Ring der Sage sich fest zusammen.

Capitel VIII.

Die Einheit der drei Epen nach Seite der sie tragenden Grundgedanken.

Wir versuchten den Beweis von der, wir möchten sagen, substanziellen oder materiellen Einheit unserer drei Epen, der indogermanischen Hauptepen, zu führen; gesetzten Falls aber der Versuch wäre uns mißlungen, so hätten wir trotzdem die Basis unserer Untersuchung nicht aufzugeben, es nicht zu bereuen, diesen Ausgangspunkt für Erforschung indogermanischen Urwesens genommen zu haben. Denn es läßt sich außer dem verarbeiteten Stoff noch anderes als das Einheitsmoment in diesen Epen nachweisen, nämlich der eine Geist, der sie alle durchdringt. Einen Geist athmen die Drei, auf gleichen Grundanschauungen fußen sie, und es sind zuletzt dieselben Ideen, die sie beherrschen. Ein nur einigermaßen geschärftes Gehör wird dazu erfordert, aus dem scheinbar wirren Tongemisch die eine Melodie durchklingen zu hören, zu erkennen, wie es zuletzt ein Thema ist, das in der oder jener Variation dem lauschenden Ohre vorgeführt wird. Es sind tiefe, gewaltige Weisen, die uns umtönen, Weisen, die bald zu einem wahren Tonsturm anschwellen, der uns zu Boden drückt, den Athem benimmt und alle Tiefen der Leidenschaft in unserer Brust aufwühlt; Klänge die bald wie

Zaubersang sich in das Herz einschmeicheln, um dort für lange einen Wiederhall zu finden. Aber ein Ton ist's, den wir überall auch aus lustigster Weise und kraftvollstem Accord heraushören können, der Ton leiser, wehmüthiger Klage, wie er einen Ausdruck, den Ausdruck schmerzlicher Resignation, im Lied eines modernen Lieblingsdichters gefunden hat:

> Das ist das Schicksal! Nach dem Tag die Nacht,
> Die stille Thräne nach des Festes Pracht,
> Nach lustigem Gesang die Klage,
> Und nach der Jugend Glück so strahlenvoll,
> Drin wie ein Himmel weit die Seele schwoll,
> Die Ruh' im engen Sarkophage. (Geibel.)

Der Schmerz, den hier der Dichter an der Bahre eines in der Jugendfrische dahingerafften Freundes fühlt, der Schmerz, der im erstarrten Jüngling ein Symbol der Vergänglichkeit alles Irdischen, alles Hohen und Schönen erblickt, er durchzittert auch die Saiten jener alten Sänger, selbst die silberne Leier des Mäoniden.

Mythus und Sage haben im Epos zumeist eine gründliche Wandlung erfahren. Einmal hat der Mythus sich verhärtet, er ist mehr oder weniger in Geschichte umgesetzt worden, Beweis dafür sind die Hauptgelden unserer Epen; das andere Mal hat er sich verflüchtigt, seine Idee, die mehr oder weniger naturhaft war, d. h. Naturvorgänge abspiegelte, ist zum sittlichen Motiv geworden. Beide Momente wurzeln jedoch in dem geschichtlichen Bewußtsein des Volkes und der Dichter des Epos hat doch nur mit dem was er sang, gesungen, was das Volk sang und sagte. Hierin liegt unseres Erachtens der Unterschied zwischen Volks- und Kunstepos begründet: bei jenem gehört die leitende Idee dem Volke an, bei diesem ist sie ein Produkt des Dichters, aus seiner Seele herausgeboren. Das Wechselverhältniß nun der das Epos constituirenden Factoren: Mythus und Sage, d. h. Geschichte und Idee, das Verhältniß der drei Factoren zu einander bestimmt, — davon haben wir im weiteren auszugehen, — den individuellen Charakter des einzelnen Epos.

Ein Blick auf Ilias und Nibelungenlied wird das Gesagte bestätigen. Welch wundervolles Ganze bildet das griechische Epos! Hier überwaltet das Gedicht von Anfang bis Ende deutlich ein Gedanke, der alle einzelnen Partien kunstgerecht mit einander verknüpft. Wir finden es natürlich, daß das geistig hervorragendste Glied der indogermanischen Völkerwelt auch das in sich abgerundetste, künstlerisch vollendetste Epos geschaffen hat. So wenig wir nun behaupten mögen, daß unser Epos des einheitlichen Gedankens entbehre, — ohne diesen gibt es eben gar kein Epos, — ebenso wenig getrauen wir uns zu behaupten, daß es sich nach dieser Seite hin mit dem griechischen messen könne. Wir befinden uns dabei im entschiedenen Gegensatz zu W. Wackernagel, der, was weit ausgreifende Kühnheit des Planes anlangt, unser Epos beide griechische Epen übertreffen läßt. „Ueber all die Kreise hin," sagt er, „welche sich an den Grundkern der deutschen Heldensage lagern, spannt sich ein reiches, vielfaltiges, vielfarbiges Gewebe; alles ist hineingezogen, Siegfried, die burgundischen Könige, Dietrich, Etzel. Und dennoch mangelt ihm nirgends die Einheit. Von Anfang bis zum Ende bewährt sich die mehrfach ausgesprochene, welthistorische Idee, daß alle Freude dieser Welt zuletzt mit dem tiefsten Schmerz endige; die eigentliche Trägerin aber dieser Idee, die Person, in deren Handeln und Leiden dieselbe bis zur äußersten Vollendung durchgeführt wird, ist Kriemhild: durch sie erhalten jene einzelnen Gruppen der Sage, wie sie historisch auf gemeinsamem Grunde ruhen, auch in der poetischen Idee verbindende Einheit." Was Wackernagel als den durchschlagenden Gedanken des Gedichtes anzusehen scheint, den, daß alle Freude zuletzt in Leid sich wandle, können wir als solchen nicht gelten lassen; denn er fehlt keinem der Epen, weil kein Epos ohne Tragik denkbar ist, alle Tragik im Einzelnen aber in diesem Gedanken nur gipfelt. Wenn der bedeutende Literarhistoriker in dem fast gänzlichen Zurücktreten des Haupthelden in der Ilias, des Achilles, einen Beweis für Mangel an Einheit erkennen will, so beruht dies auf einer völligen Verkennung von Anlage und Idee dieses

Epos überhaupt. Achilles bleibt, wie gezeigt, der Held auch ruhend, schweigend, grollend, und sein stummer Grimm ist bei ihm fast vernichtender, als der in Kampfesmuth auflodernde; Achill ist in seiner Passivität Held wie in seiner Activität, auch im Hintergrund, in den er sich selbst gedrängt, bleibt er Träger des Ganzen. Uebrigens scheint uns Wackernagel doch das Richtige geahnt zu haben, wenn er, sein obiges Urtheil in etwas limitirend, fortfährt: „das jedoch hat der Umdichter der Nibelungen vielleicht noch weniger verstanden als der der Iliade, die Ungleichheiten der einzelnen Lieder überarbeitend zu verdecken und zu verwischen; der einzelnen Lieder, er schloß sich nämlich noch unmittelbar an den lebendigen Volksgesang an, und nur hin und wieder, namentlich gegen das Ende hin, scheint zwischen seinem Buche und den alten Liedern des Volkes eine Mittelstufe zu liegen, wie die der griechischen Rhapsodien." Gewiß, eine Einheit finden wir auch in unserem Epos, der Faden, welcher vom ersten zum zweiten Theile sich herüberschlingt, ist bestimmt nachweisbar, nachweisbar ist aber ebenso eine gewisse Zweitheiligkeit des Gedichtes, es zerfällt in den vorwiegend mythischen ersten und den vorwiegend geschichtlich-sagenhaften zweiten Theil. Zwar auch in der Ilias bildet das geschichtliche Ereigniß des trojanischen Krieges die Staffage, allein die Idee überwiegt so weit, daß der geschichtliche Ausgang des Ereignisses, Trojas Fall, ganz außerhalb des Gedichtes fällt. Nach unserer Ueberzeugung haben wir darin den Grund zu suchen, warum im griechischen Epos der Grundmythus am meisten verblaßt ist, warum Achilles beinahe völlig zum menschlichen Helden geworden ist. Das indische Epos hierbei in Vergleich zu ziehen, wird uns nach seiner dermaligen Gestalt, in der Form, wie es jetzt vor uns liegt, kaum gestattet sein.

Wie bedeutend aber auch die Verschiedenheit zwischen unseren Epen sich herausstelle, größer noch ist ihre Gleichheit und wir dürfen gar wohl an dem Satze festhalten, daß jene drei Völker nur ein Epos besitzen. Daß es gerade diese drei sind, dürfte bedeutsam genug sein, denn sie nehmen in der

gewaltigen Kette ihrer Brudervölker geographisch eine durchaus charakteristische Stellung ein, indem sie Ausgangs- und Endpunkt, wie die Mitte des ethnographischen Höhenzuges bezeichnen, und sich als Conductoren des einen Geistesfunkens in der ganzen Kette ansehen lassen. Ein wichtiges geschichtliches Ereigniß, das tief in die Entwicklung des Volkes eingreift, ja eine neue Epoche in demselben heraufführt, bildet den Hintergrund unserer Epen. Der Kriegszug vor Troja, weit entfernt davon, wie bereits gesagt, ein gewöhnlicher Raub- und Beutezug zu sein, stellt sich uns vielmehr als ein großes nationales Unternehmen dar, das zum ersten Male fast alle hellenischen Stämme vereinigt. Die Ebene vor Troja darf vielleicht als die Geburtsstätte des Bewußtseins nationaler Zusammengehörigkeit bei den Griechen angesehen werden. Wenigstens lebte als bei weitem wichtigstes Factum der früheren Geschichte dieser Krieg in dem Gedächtniß des Griechen fort, und wurde für die Sage zu dem breiten, tiefen Strome, der alle Flüsse und Bäche der Sage in sich aufnahm. Anders scheint es sich wiederum in diesem Punkte bei uns zu verhalten. Zwar auch hier bildet den Hintergrund Geschichte, ist sie doch überhaupt mit den von ihr genannten Namen die Veranlassung für die Anlehnung der Sage geworden, nur will sich dies Ereigniß gar nicht als von solch centraler Bedeutsamkeit für das Leben unseres Volkes auffassen lassen. Wenn unser Epos den Untergang des edlen Burgundergeschlechtes durch die Heunen besingt, so berichtet es damit ein wirklich geschichtliches Ereigniß; dies das Resultat gründlichster Forschungen. Um das Jahr 373 n. Chr. saßen die Burgunden am östlichen Ufer des Rheins, überschritten dann später den Fluß und bewohnten sodann bis 443 seine beiden Ufer. 436 oder 37 wurde der burgundische König Gundicarius mit Familie und Volk von den Hunnen vernichtet; er selbst fiel im Kampf, das Volk verlor seine politische Selbständigkeit. Nach Savoyen verpflanzt, gründen die Burgunden dann ein neues Reich unter westgothischem Königsgeschlecht, das dem alten verwandt war. Die Anknüpfungspunkte für die Sage gaben vor allem die geschichtlichen Namen

Attila und Gundicarius (Gundiharius); denn mit ihnen vertauschte man die Namen der Sage Atli und Gunnar; Gunnar, Högni und Guthorm sind keine Burgunden; Gunther, Gernot und Giselher hat erst die Völkerwanderung hereingebracht.*) Da drängt sich unwillkührlich uns die Frage auf, ob denn ein Ereigniß, wie der Untergang des burgundischen Volkes, in der Geschichte der deutschen Völker eine solche Bedeutung gewinnen konnte, daß aus ihm das bedeutendste Epos sich entwickelte. Wir wissen noch von anderen Völkern, die jene wilden Zeiten hinwegfegten, von den Ostgothen z. B., die in langem, verzweifeltem Kampfe den Byzantinern unterlagen. Eine völlig genügende Antwort auf die Frage zu geben, wird allerdings kaum gelingen. War es etwa die besondere Tragik dieses Kampfes, welche das deutsche Gemüth ergriff und die Phantasie lebhafter beschäftigte? Nur daran werden wir festzuhalten haben: nicht das einzelne Factum für sich will hier geltend gemacht sein, sondern dies im Zusammenhange mit der ganzen Zeit. In den Tagen, da die Wogen des deutschen Völkerlebens so hoch gingen, wie nie zuvor, da die deutschen Stämme eben erst in die Geschichte jung und frisch, mit scheinbar unverwüstlicher Kraft Leibes und der Seele eingetreten waren, als eine erste Ahnung von ihrer großen geschichtlichen Zukunft in ihnen aufdämmerte, in diesen Zeiten wurde unser Epos in Wahrheit geboren. So konnte es kommen, daß man einen Dietrich von Bern, den gefeiertsten Helden der deutschen Sage, mit Attila zusammenbrachte, obwohl beide mehr als ein Menschenalter auseinander lebten. Man hat in dem Untergang der Burgunden mehr noch als dies Ereigniß, man hat in ihm den furchtbaren Zusammenstoß des gewaltigsten Kriegsmannes der Völkerwanderung, des schrecklichen Attila, mit germanischen Stämmen besungen, und es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, wie jener Zug des Bluttrinkens im brennenden Saal eine historische Reminiscenz an die furchtbare Schlacht auf den katalaunischen Feldern ent-

*) W. Grimm, deutsche Heldensage. — Lachmann, Kritik der Sage

halte, wo nach einer Notiz des Jornandes zur Stillung des unerträglichen Durstes Blut getrunken wurde. Daß die Ausgestaltung des Epos bei den Deutschen nicht früher stattfand, mag seinen Grund darin haben, daß von ihnen der Fond von äußerer wie innerer Bildung, dessen Besitz nun einmal nothwendige Voraussetzung des Epos ist, nicht eher erworben war. Als die Deutschen in jener anderen von einer großen Idee hervorgerufenen Völkerwanderung, den Kreuzzügen, aus sich herausgetreten waren, als die Wunderwelt des Orientes sich ihrem erstaunten Auge erschlossen, und die äußere Sitte den höheren ritterlichen Schliff erhalten hatte, da erst war die Zeit gekommen, wo sie sich ihr Nationalepos zu schaffen vermochten. Ueber die historische Grundlage des Mahabharata wissen wir ein Mehreres, als was wir dem Aufriß voranschickten, nicht zu geben, doch läßt uns das Wenige so viel erkennen, daß es sich auch hier um ein tiefgreifendes, in die Entwicklung der indischen Arier einschneidendes geschichtliches Ereigniß handelte. Die Vermuthung, daß gerade die Inder, wie sie der Ursprache mit ihrer Sprache vielfach noch am nächsten zu kommen scheinen, so auch die gemeinsamen Ursagen am treuesten bewahrt haben möchten, liegt sehr nahe. Und in der That bestätigt sich uns diese Vermuthung, wenn wir bemerken, daß in der Gestalt des Karna die Sonnen- und Lichtgottheit am klarsten und unverhülltesten episch noch hervortritt, der mythische Sagenkern also am treuesten gewahrt ist, während er in der Ilias ziemlich verblaßt erscheint und im Nibelungenlied nur durch Zurückgehen auf die nordischen Quellen verständlicher wird. Ist's die Gluthsonne Indiens gewesen, die den Sonnensohn nicht verloren gehen ließ?

Aber erst da gewinnen wir einen tieferen Einblick in die Eigenart des Indogermanen, wo das ethische Moment in Form der epischen Idee uns vor Augen tritt. Was wir als den Grundgedanken der Ilias anzusehen haben, wurde uns aus dem von ihr gegebenen Aufriß klar. Wir sehen da ein Problem zur Behandlung kommen, das seine Bedeutung für die gesammte Geschichte hat. Die gegebene Lösung müssen wir eine gelungene

nennen. Alles Gemeinschaftsleben der Menschen, es mag eine Form angenommen haben, welche es wolle, ruht auf letzten sittlichen Ordnungen, die, weil gottgewollte, auch ungestraft nicht mißachtet werden dürfen. Ihre Uebertretung ist Frevel und zieht unausbleibliches Unheil nach sich. Zur Erscheinung kommen die Fundamente dieser sittlichen Ordnung gesellschaftlich in dem Princip der Ueber- und Unterordnung; es muß regiert und gehorsamt werden. Der Träger des ersten Princips ist der König, oder welchen Namen sonst der Herrscher tragen mag. Er vertritt als solcher das Recht, die Sitte, das Herkommen; das historische Recht der Legitimität, und damit das Moment der Continuität und Stabilität in der Geschichte. Neben dies Moment tritt aber ein anderes, das der Bewegung, der Fortentwicklung, der berechtigten Neuerung. Ohne dasselbe gäbe es nur träge Ruhe, Tod, Fäulniß. Zu Trägern dieses zweiten mit dem ersten gleichberechtigten Factors beruft Gott sich seine Werkzeuge nach freiem Willen. Weder an Geburt und Adel, noch an Besitz, ja nicht einmal an den sittlichen Werth der Persönlichkeit hat Gott das Vorrecht neues, frisches Leben zu wecken, neue, ungewohnte Bahnen zu eröffnen, gebunden. Der, den er mit solchem Berufe betraut und mit den zu seiner Erfüllung nöthigen Gaben ausrüstet, ist der Held, so mögen wir ihn wenigstens im Hinblick auf den Ausgang des Conflictes im Epos bezeichnen. Neben den König tritt also der Held, das Genie, welches demnach das Princip der geschichtlichen Spontaneität, das Recht der freien Individualität zu vertreten hat. Wo nun die beiden Potenzen in Frieden und Eintracht zusammen wirken, da ist der Erfolg gesichert, da wird das Ziel erreicht. Der Segen von oben fehlt dann nicht. Wo hingegen diese Mächte mit einander in Conflict gerathen, und anstatt in ihrer Berechtigung sich anzuerkennen selbstsüchtig sich gegeneinander abschließen, oder gar sich gegenseitig bekämpfen, da ist die nothwendige Folge Unheil und Unsegen. Der König als der geborene Vertreter der Ordnung und Continuität hat die Rechte des Helden anzuerkennen, seiner Kraft den angemessenen Spiel-

raum zu gewähren und diese im Interesse des Ganzen zu nützen. Der Held, wie weit er auch immer persönlich den König überragen mag, hat sich ihm unterzuordnen, dessen gottgesetzte Stellung zu respectiren und selbst dann, wenn er in seinen eignen Rechten gekränkt wurde, dem Ganzen darum doch nicht grollend seine Kraft zu entziehen. König- und Heldenthum, Macht und Recht, Gebundenheit und Freiheit, Ruhe und Bewegung, Gesammtheit und Individuum, das sind die Begriffe, die vom Dichter im bunten, lebensvollen Kriegsdrama entwickelt werden. Nie haben Reflexion, Gedanke, Philosophie, oder wie wir sagen wollen, inniger und schöner mit der Poesie sich verschmolzen. Daß das Gedicht seinen Abschluß mit dem gebrochenen Helden vor dem gedehmüthigten, aber nach seiner Demüthigung in neuem, herrlicherem Glanze seiner Macht strahlenden König, und nicht mit den rauchenden Trümmern der belagerten und eroberten Stadt finden mußte, erscheint uns nunmehr als selbstverständlich. Was aber auf engem Raum einer Schlachtebene an der wogenumrauschten Küste Kleinasiens der göttliche Dichter Homeros zum Austrag bringen ließ, ist später, als der Orient mit dem Occident, Asien mit Europa rang, noch einmal und zwar im weltgeschichtlichen Ernst ausgefochten worden. Den Traum, den Hellas im Jünglingsalter der heroischen Zeit träumte, im Mannesalter hat es ihn zur That gemacht. In der Ebene Marathons erwies sich der Gedanke seines Epos als weltgeschichtliche Wahrheit. Wohl war der Lohn, den das gerettete Vaterland dem siegreichen Helden zusprach, bescheiden, — auf dem Gemälde, das in der Poikile jenen Sieg verherrlichte, ward Miltiades bekanntlich unter den commandirenden Mitfeldherrn die erste Stelle angewiesen, — aber der kleine Lohn war groß, denn es war die homerische Auffassung vom Helden, zu dessen Symbol der geniale Sieger erhoben wurde. Unwillkührlich fällt unser Auge von diesem Helden auf einen anderen, der in der Geschichte noch größer dasteht. Als Alexander, der in goldener Kapsel das griechische Epos mit sich führte, am angeblichen Grabe Achills stand und in die Worte ausbrach: „O glücklicher Achill, der du

einen Homer zum Sänger deiner Thaten gefunden hast!", da ahnte er noch nicht, daß die Geschichte selbst seiner Thaten Sänger werden würde. König und Held reichten in Alexander sich die Hand, er hat Griechenlands Mission an der Menschheit erfüllt, der starre Orient ward durch ihn lebendig, der Bann der Stabilität, in dem die morgenländischen Völker gebunden lagen, wurde von seiner Hand gebrochen. Die Ilias, ein dichterisches Meisterwerk, den goldnen Apfel einer wahrhaft universellen Idee in der silbernen Schale griechisch-klassischer Form darreichend, hat sich bei allen Völkern eingebürgert; anfänglich nur ein Volksbuch, ist sie bald ein Völkerbuch geworden. Es wird dies Buch, so lange es eine Bildung giebt, die Menschheit als ihr Eigenthum von einem längst untergegangenen Volk reclamiren.

Man hat von unsrem Epos behauptet, dasselbe sei unter dem Volke nicht so verbreitet gewesen, wie man es wohl erwarten könne. Geistesprodukt eines höfischen Dichters, sei es vorzugsweise auch an Höfen vorgetragen, gehört, geliebt worden. Dieser Behauptung widerspricht indeß schon die Thatsache, daß wir verschiedene in von einander entlegenen Orten aufgefundene Bearbeitungen des Gedichtes kennen, und zwar nicht als Copien ein und desselben Originals, sondern als besondere Bearbeitungen eines Textes. Geister von nicht gleicher, wenn auch ähnlicher Begabung, haben sich an die Aufgabe gemacht das Epos zu gestalten; die gelungenste unter dem Titel „Nibelungenlied" bekannte und allgemein verbreitete Bearbeitung hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen östreichischen Ritter aus dem Geschlecht der Kürenberger, in der Gegend von Linz an der Donau angesessen, zum Urheber.*) Als Volksbuch dürfen wir demnach schon unser Epos gelten lassen. Es konnte dies auch sein, freilich nur der Deutsche wird dies Gedicht voll zu würdigen verstehen; denn was hier in ergreifenden Tönen gesungen wird, findet in deutscher Brust allein einen vollen Wiederhall. Wir

*) Bartsch, das Nibelungenlied, Leipzig 1866.

sprachen bereits von der Einheitlichkeit des Gedichtes, von dem Plan, der ihm zu Grunde liegt. Es ist ein rother Faden, der, wie er das Ganze durchzieht, so insbesondere die beiden großen Hälften des Epos eint; dieser Faden, an dem Abenteuer um Abenteuer, wie Perle um Perle an die Schnur sich reiht, heißt Treue: Gatten-, Mannen-, Freundestreue, Treue im Leben und Sterben. Sie bildet den Uebergang vom ersten zum zweiten Theil, denn das Weib des gemordeten Helden hat an dem Mörder Rache zu nehmen. Unleugbar haben wir es als eine Einwirkung des Christenthums anzusehen, daß das altheidnische Motiv der Blutrache beseitigt worden ist; denn während aus der nordischen Sage mit Evidenz erhellt, daß Recht und Pflicht der Blutrache Kriemhild (die nordische Gudrun) zum Morde antreibt, ist die Gattenliebe in unsrem Epos der Beweggrund zur blutigen That. Dabei sei jedoch nicht vergessen, daß für die Zeiten, wo der Staat die Garantie für Leben und Sicherheit des Einzelnen noch nicht übernehmen konnte, auch der Blutrache zuletzt ein sittliches Moment zu Grunde lag, weßhalb denn auch jene Motivvertauschung keine zu fern liegende war. Wir werden nicht zu viel damit behaupten, wenn wir sagen, daß der Deutsche ebenso wie der Grieche in seinem Epos Fragen zur Entscheidung brachte, die für ihn in der That Lebensfragen waren, auf deren Lösung seine volksthümliche Existenz beruhte. Nur aus dem Wesen des Gefolgs- und Lehnswesens und den ihnen zu Grunde liegenden sittlichen Anschauungen heraus, bekanntlich der Basis des socialen Lebens der germanischen Völker, begreift sich unser Epos. Wie da Collisionen entstehen, sittliche Conflicte sich bilden, das hält der tief angelegte, sinnende Geist des Deutschen sich vor. Immer brennender werden die Fragen, immer verwickelter die Lagen, immer schwieriger die Lösung der Conflicte, und wie in Lust an eigner Qual, — wir denken an die grimmen Recken, die ihrer Verstümmlungen spotten und ihre Wunden selbst sich aufreißen, — werden diese Conflicte bis zum Aeußersten gesteigert. Wir besitzen eine Anzahl von Dichtungen

aus dem Mittelalter, welche entweder Eigenthum ihrer Zeit überhaupt sind, wie die Sage von Amicus und Amelius, oder auch die von Athis und Profilias, welche bycantinischen Ursprungs ist, oder speciell den Deutschen angehören, wie der arme Heinrich, eine Sage von Hartmann von der Aue episch behandelt. Ueberall werden uns hier Conflicte vorgeführt, in die das Gefühl der einen Treue zu einer anderen geräth. In der Sage von Athis und Profilias ringt Freundesliebe und Freundestreue mit Frauenliebe und trägt über sie den Sieg davon. Den Freund vom Aussatz, der nur durch das Blut geschlachteter unschuldiger Kinder geheilt werden kann, zu befreien, entschließt sich Amelius das Leben der eignen Kinder zum Opfer zu bringen. In ähnlicher Weise sehen wir im armen Heinrich eine wunderliebliche Jungfrau ihr Blut und Leben zur Heilung für den mit dem Aussatz behafteten Ritter, ihres Vaters gütigen Lehnsherrn, zum Opfer darbringen. Ergreifender aber und großartiger als im Nibelungenliede ist der Conflict, in den die Treue mit sich geräth, nirgends geschildert. Hier ist die Situation nicht eine gemachte, wie in den erwähnten Gedichten, wo die Absicht deutlich zu Tage tritt, hier ist auch der Ausgang ein tragischer, während dort das Schreckliche in letzter Stunde durch unmittelbares Eingreifen göttlichen Arms verhindert wird. Unsres Bedünkens erreicht in Entfaltung der sittlichen Motive unser Epos in dem Kampf des edlen Rüdiger von Bechlaren mit den Burgunden seinen Höhepunkt. Da gipfelt die Tragik und es feiert deutsche Sittlichkeit, deutsche Treue ihren schönsten Triumph. Die hier zur Lösung vorliegende Frage ist eine, die deutschem Fühlen und Denken sich als die schwierigste darstellt, es ist die Frage, ob der Mannen- vor der Freundestreue der Vorrang gebühre. Ihre Beantwortung findet sie in dem Tode Rüdigers, und seine Wahl war die richtige. Herr vor Freund, Manneneid vor Freundschaftseid. Erfassen wir Frage wie Lösung so in ihrer ganzen Tiefe, dann sehen wir uns vielleicht hier im Burghof des Heunenkönigs vor ein ähnliches Problem, wie dort im Lager der Griechen gestellt, nur daß es dort

in germanischer Fassung zur Behandlung kommt. Auch das indische Epos, um dessen wenigstens mit einer Bemerkung zu gedenken (ebenso wie das Schahnameh des Firdusi), ist reich an dergleichen Momenten, auch hier Verwicklungen gleicher Art, Wort gegen Wort, Eid gegen Eid. Bei den alten Indern galt Treue nicht weniger als erste Tugend und Manneswort wurde unverbrüchlich gehalten. Es hat schöner selbst der deutsche Sänger die Treue nicht zu preisen vermocht, als der Dichter des Ramajana:

Auf Treue ruht das Königsthum,
auf Treue steht die ganze Welt.
Nur Treue ist der Herr der Welt,
auf Treue aller Segen ruht.
Land, Ruhm und Glück und Ehre ist,
wonach das Menschenherz verlangt,
Sie folgen stets der Treue nach,
drum trachte immer treu zu sein.
Wer nicht sein Wort in Treue hält,
wer unstät, wankelmüthig ist,
Den achten seine Ahnen nicht,
die Götter wollen nichts von ihm;
Und einem Falschen weicht man aus,
wie man vor einer Schlange flieht.

War es der gleiche mächtige Wandertrieb, der die einzelnen Stämme, Glieder derselben Völkerfamilie, in die Weite trieb, ein Kampfes- und Heldengeist, der Abenteuer suchend Land und Leute sich zur Beute machte, so war der Sinn für Treue sicher das beste Erbtheil, das sie alle aus der gemeinsamen Heimath als dem Vaterhause mit hinwegnahmen.

Capitel IX.

Die Einheit der drei Epen im Einzelnen.

Wenn die Einheit der epischen Trias uns somit erstens durch die Identität des mythischen Grundstoffes, zum anderen durch die Aehnlichkeit der sie beherrschenden Grundideen gewährleistet wurde, so tritt dafür endlich drittens die Haltung im Einzelnen ein. Wir sehen uns darum veranlaßt, auch auf die einzelnen Momente hin die drei Epen vergleichend in's Auge zu fassen.

Eine wunderbare Welt, die sich uns enthüllt; zwar keine „mondbeglänzte Zaubernacht" moderner Romantik steigt vor uns auf, den Sinn uns gefangen zu halten, aber eine Märchenwelt ist's, eine Welt voll Duft und Poesie. Das Zeitalter, mit dem es das Epos zu thun hat, eine Zeit, die von Kraft gleichsam übersprudelt, einer Kraft, die uns allerdings nach mehr als einer Seite hin roh und ungezügelt erscheinen muß, heißt das heroische. Frisch weht der Wind uns um die Schläfe, wir wittern Morgenluft und die Brust hebt sich leichter; vergleichen wir diese Zeiten der Völker mit späteren, so können wir nur das Wohlthätige dieser Temperatur fühlen. Wer athmete nicht auch lieber die scharfe Luft eines ersten Frühlingsmorgens, als die Moderdüfte bei Särgen in dumpfer Gruft? Heroisch nennt man jenes Zeitalter; denn es ist die Zeit heroischer Menschen, heroischer Thaten; sie hat allen den Stempel des Uebergewöhnlichen aufgeprägt. Diese Zeit spiegelt das früheste Epos wieder, weiß sich aber von ihr schon fest geschieden, wie denn bereits die Helden Homers wehmüthig und bewundernd auf die vergangenen Tage und ihr Geschlecht zurückschauten. Staunen wir über das Maß physischer Kraft des heroischen

Zeitalters, so noch mehr über das der sittlichen Stärke und Reinheit verbunden mit einer gleich großen Religiosität, in wieweit selbstverständlich von solcher auf dem natürlichen Boden des Heidenthums die Rede sein kann. Auf Sittlichkeit und Religiosität eines Volkes haben wir aber alles Gewicht zu legen; denn was ihm seinen wahren Werth verleiht, was ihm in der Geschichte seine Stellung in Wirklichkeit anweist, ist seine sittliche Artung. Da ist es denn für uns von größter Bedeutung zu wissen, daß der heroische Mensch durchaus ehrlich ist, weil er in seiner Natürlichkeit keinen Grund kennt, unsittliche Regungen und Zustände zu verdecken. Achill, den Helden katexochen, der es am wenigsten versteht seiner Natur irgend welchen Zwang anzuthun, hören wir das Bekenntniß ablegen:

„Denn der ist mir verhaßt, als wie die Pforten der Hölle,
Welcher mit gleißender Rede des Herzens Meinung bemäntelt."

Dieselbe Wahrhaftigkeit spricht sich in dem Auftreten fast aller Helden aus; sie sind ganze, wahre Menschen, keine Roman- und Theaterhelden, sie wissen bei all ihrem Muthe doch auch zu zittern. Als Hektor die Besten der Griechen zum Zweikampf herausgefordert hat und endlich Ajax sich erhebt und mit großen Schritten „fürchterlich lächelnd" kampfbereit auf- und abgeht, da pocht selbst dem Horte Trojas das Herz bang im Busen, er träte zurück, wenn es noch anginge. Auch der Thräne schämt der Held sich nicht; Thränen des Unmuthes, gekränkten Stolzes wie wilden Schmerzes vergießt Achill. Der germanische Held weiß, überhaupt viel weniger leidenschaftlich, mehr Herr seiner Bewegungen zu bleiben, aber auch in ihm tobt es zu Zeiten gewaltig. Aus seinem Auge blitzt finstrer Trotz, und um die Lippe spielt es noch in der Stunde letzter Noth wie Spott; Klagen und Weinen überläßt er den Weibern. Wenn es am lautesten in ihm stürmt, preßt er die Lippen nur um so fester zusammen. Im Grunde ist's aber doch dieselbe Leidenschaft, dasselbe Pathos, „das wir aus dem wilden Aufschrei" des Griechen hören, wie auf der trotzbietenden Stirn des Germanen lesen.

Werfen wir nun wiederum zuerst einen Blick auf das Ganze, so finden wir, daß der Glaube an das Walten sittlicher Mächte und ihre unverbrüchliche Heiligkeit das Herz des Alten erfüllt. Der Zug gegen Troja galt, wie gezeigt, dem verletzten Heiligthum des Hauses. Rächer solchen gegen das Fundament sittlicher Weltordnung angehenden Frevels zu werden, haben die Zehntausende den heimischen Herd verlassen, harren sie zehn Jahre in der Fremde aus, trotzen sie allen Gefahren. Menelaos erhebt, bevor er den Kampf mit seinem Todfeind aufnimmt, betend die Hände zu Zeus: „Laß fallen in meine rächenden Hände Alexandros, den Mann, der mich ohn' Ursach' beleidigt, daß die Enkel forthin sich scheuen, das heilige Gastrecht zu verletzen und Wohlthat zu lohnen mit frevelndem Undank." Und als dem Vertrag zuwider Pandaros während der Waffenruhe einen Pfeil auf Menelaos abgedrückt hat, da zürnt der König: „Eide sind nicht umsonst, rächen wird der Olympier das Unrecht;" ihm und allen Achäern ist es zur inneren Gewißheit geworden: „Kommen wird einst der Tag, da die heilige Ilion hinsinkt." Was anderes, als dieser Glaube an die Unverletzlichkeit sittlicher Ordnung, die niemand ungestraft mit Füßen tritt, entpreßt dem greisen Bhischma bei dem Anblick der gemißhandelten Draupadi den ahnungsvollen Seufzer: „Ferne ist nicht der Kuru Untergang, seit frevelhaft ein Kuru ein Weib an ihren Haaren schleift." Daß der Mörder Siegfrieds seinen Rächer finde, forderte dem heidnischen Germanen die Pflicht der Blutrache, dem christlichen das Bewußtsein von der Unverletzlichkeit des Rechtes. Als Hagen dem Helden meuchlings den Ger in den Rücken schleudert, muß der Sänger dem empörten Gefühl in den Worten Luft machen: „Kein Held begeht wieder also große Missethat." Neben dies Moment im Bewußtsein des heroischen und epischen Menschen tritt sofort ein zweites, die Gewißheit solidarisch berufen zu sein für die verletzte sittliche Ordnung in die Schranke zu treten. Es liegt etwas Großes in diesem Zusammengehörigkeitsbewußtsein, in dem wir den Keim zu allem staatlichen Organismus erkennen dürfen. Das

Gefühl der sittlichen Verbundenheit ruft bei dem Griechen das der nationalen hervor.

Wir wenden uns nun den einzelnen Zügen zu, gerade sie werfen tiefe Schlaglichter auf den Geist der indogermanischen Völker, und zwar sind die Züge den Verhältnissen entnommen, in denen die schönsten ethischen Erscheinungen vorkommen. Das sind aber vornehmlich die, „welche als die göttlich gestifteten Grundlagen des Lebens in sich schon eine heiligende, sittlichende Kraft tragen.“ Wir betrachten zuerst das Haus. Das steht fest gegründet da, der Geist der Zucht und Ordnung hält sein Gefüge zusammen. Der Mann ist Herr und Schirmer des Hauses, neben ihm nimmt das Weib als die „Frau“ d. h. Herrin bei den Nordgermanen auf dem Hochsitz der Diele die ihr gebührende Stellung ein. Sie ist dem Manne Freundin, Beratherin, treue Gefährtin durch das Leben, die ihm Treue hält bis in den Tod. Unendlicher Zauber ist über jene Scene ausgegossen, wo Hektor neben seiner Andromache steht und sie mit Thränen im Auge voll zärtlicher Besorgniß und doch zugleich voll bewundernden Stolzes dem Gewaltigen Vorwürfe über sein Kampfesungestüm macht. „Nicht Vater, nicht Mutter habe ich mehr,“ klagt sie. „Hektor, nun bist du mir Vater, bist du mir Mutter und mein Bruder, du mein blühender Ehegenosse.“ Es ist der ganze Schmerz der Tragik, der uns erfaßt, wenn wir dann den starken Helden das geliebte Weib mit dem Blicke verzweiflungsvoller Resignation anblicken sehen: „Einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilion hinsinkt, aber nichts kümmert mich so, als du Weib,“ und er sich vor die gequälte Seele das Bild malt, wie man als Kriegsgefangene sie fortführen wird, als Sklavin in des Siegers Haus am Webstuhl zu sitzen. Während Andromache durch ihre volle ächte Weiblichkeit das Herz uns abgewinnt, entzückt uns in der Penelope, der treuen Gattin des Vieldulders Odysseus, das kluge, thatkräftige, ja im Kampf mit den Unbilden des Lebens fast mannhaft gewordene Weib, das da harrt und hofft, bis sie endlich Harren und Hoffen auf das Schönste belohnt sieht. Alle Stadien

der Frauenliebe führt uns der Dichter des Nibelungenliedes in Kriemhilds Bild und Geschichte vor. Die Liebe treibt ihre erste zarte Knospe, da ihre wunderbare, unbegriffene Macht zum ersten Male im Herzen der Jungfrau sich regt. Zur vollen Blüthe hat sie sich in der Gattenliebe entfaltet, als das Auge des glücklichen Weibes vom Balkon herab mit Stolz und Freude auf dem trauten Manne, dem Schönsten aller Ritter ruht, als ihr Mund sich in Lobpreis seiner herrlichen Tugenden ergießt, ohne daß sie ahnt, wie das Wort des Lobes für ihn zum Todesspruch wird. Diese Liebe hat sich endlich in grimmen, lohenden Haß verwandelt; die liebreizende Jungfrau, das in Gatten- und Mutterglück strahlende Weib erblicken wir im letzten Akt des blutigen Dramas zur Rachefurie geworden, die das bluttriefende Haupt in der einen Hand mit der andern zum Streich gegen den Todfeind, den Mörder ihres Gemahls und ihrer Liebe ausholt. Die germanische und ganz besonders die nordgermanische Welt böte hierzu treffliche Illustrationen.*) Mehr als einmal beleuchtet das vom Bluträcher angezündete Haus die Gattentreue bis in den Tod. König Frodi hat seinen Bruder Halfdan erschlagen, zur Sühne aber nach Brauch dessen Wittwe geheirathet. Die Söhne des Erschlagenen nehmen Blutrache. Das Haus des Königs flammt nächtlicher Weile auf, die Mutter verbrennt mit, sie will den Gatten nicht verlassen. Noch heller hebt sich auf der dunklen Folie der Blutrache die Gattentreue der Signy ab. König Siggeir hat seiner Gemahlin Signy Vater und Brüder bis auf den einen Sigmund getödtet. Dieser kommt herangewachsen an Siggeirs Hof und verbirgt sich mit seinem Begleiter in Aelfässern. Signy erhält davon Kunde geht zu ihnen hin und beräth die zu vollziehende Rache. Da sehen Signys beide Knaben, die im Spiel goldene Ringe am Boden rollen, die Fremden und melden es dem Vater. Signy hört das und räth die Kinder zu tödten. Sigmund weigert sich

*) Altnordisches Leben von Dr. K. Weinhold. Berlin 1856. — Derselbe, die deutschen Frauen im Mittelalter. Wien 1851.

das zu thun: „es sind deine Kinder," aber der Begleiter vollbringt das Schreckliche. Der König läßt die beiden fesseln und am andern Morgen in einen Hügel von Steinen und Rasen setzen. Schon ist man im Begriff denselben zuzudecken und die beiden so dem Tode zu weihen, als Signy herbeieilt und ihnen ein Bund Stroh zuwirft. Unter demselben finden sie Speise und Sigmund sein Schwert, mittelst dessen sie die Steine zersägen und herauskommen. In der Nacht zünden sie den Saal an, in dem der König mit seinen Mannen schläft. Sigmund bittet die Schwester herauszukommen, sie aber erwiedert: „Ich habe immer darnach getrachtet, daß König Siggeir den Tod empfange; nun, wo es sich erfüllt hat, will ich freudig mit ihm sterben, auch wenn ich gezwungen ihn zum Manne nahm." So weiß Signy mit der Treue gegen den Gatten die gegen den Bruder zu einen. Auch die indische Epik ist reich an Zügen ehelicher Treue des Weibes. Bekannt ist durch Rückerts Bearbeitung die anmuthige Erzählung von Nala und Damajanti, eine Episode des Mahabharata. Damajanti zieht, nachdem der Gatte in wahnsinniger Spielwuth alles verloren hat, eine Bettlerin mit dem Bettler in die Waldeseinsamkeit, und auch da von dem bethörten Gemahl schmählich im Stich gelassen, läßt sie, nur mit halbem Gewand bekleidet, von ihm nicht ab. Als Ideal ehelicher Treue tritt ihr Sawitri, des Madrakönigs in Jugendanmuth strahlendes Töchterlein zur Seite. Sie hat den Satjawat, Sohn des vertriebenen und nun in der Waldeseinsamkeit lebenden Königs Djumathsen zum Gatten erwählt und bleibt dem Erkorenen, obwohl sie alsbald erfährt, daß er nur kurze Zeit leben werde, treu. Der vorausgesagte Tag des Verhängnisses naht, Bangigkeit erfüllt der Gattin Herz, drei Tage und Nächte steht sie regungslos ohne Nahrung nach Büßerart da, um vielleicht so das Schreckliche abzuwenden. Umsonst; Yama, der Todesgott, tritt zu Satjawat, der von plötzlichem Schmerz überfallen das matte Haupt in den Schooß der Gattin gelegt hat. Der Mächtige entreißt dem Körper den Geist. Sawitri folgt Yama nach, mit Bitten bestürmt sie sein Herz und überwunden

von ihren Weisheitssätzen muß er eins nach dem anderen ihr gewähren, zuletzt auch das Leben des Gemahls: „Gib mir das Leben Satjawats, gib mir das Leben des Gemahls, gib mir mein Leben wieder, gib mir Himmel, Glück und Seligkeit." Wir dürfen, was Gattentreue anlangt, für Indien hier übrigens auch an die uralte Sitte der Wittwenverbrennung erinnern.

Umgekehrt weiß nun aber auch der Mann des heroischen Zeitalters sein Weib innig zu lieben und ihr die Treue zu bewahren. Es ist charakteristisch, daß wiederum Achill es ist, der den allgemeinen Grundsatz ausspricht: „Jeglicher Mann, der gut ist und weise, liebet und pfleget sein Weib mit Zärtlichkeit." Er hat die Briseïs, obschon sie nur eine speererbeutete Sklavin ist, von Herzen geliebt, geliebt nach ausdrücklichem Geständniß wie eine Gattin, womit er das Verhältniß zu ihr weit hinaus über die Sphäre gemeiner Sinnlichkeit erhebt. Dem Mann ist zu jenen Zeiten sein Weib Freundin und Lebensgefährtin. Odysseus zieht sein Weib selbst der göttlichen Gemahlin des Zeus, der ewigen Jugend und Unsterblichkeit vor. Deßhalb kann der Mann auch nur ein rechtmäßiges und wirkliches Eheweib besitzen. Es ist bei allen griechischen und trojischen Helden, mit einziger Ausnahme des Priamos, bestimmt die Monogamie anzunehmen; dem Germanen war sie eine Forderung der Auffassung von Haus und Familie schlechthin. Nach nicht nur speciell germanischer, sondern allgemein indogermanischer Rechtsanschauung wird die Frau von dem Freier durch den „Brautkauf" aus dem Rechts- und Schutzverhältniß ihrer Geburt losgekauft und damit die Mundschaft über das Weib von dem Geschlecht des Bräutigams erworben. Der Deutsche wußte ohne diesen Brautkauf sich eine rechtmäßige Ehe gar nicht zu denken, in ihm haben wir also den Ausdruck einer rohen Auffassung von der Ehe nicht zu suchen. Die Sitte ist in dem starken Rechtsbewußtsein des Alten, dem damit das Weib noch keineswegs zur käuflichen Waare wird, begründet. So hoch aber auch immer die Ehe gehalten werden mag, unsere geläuterten, christlich verklärten Begriffe können natürlich auf die Ehe der

Alten keine Anwendung finden. Nicht nur, daß dem Manne, als unumschränktem Herrn und Gebieter im Hause, auch über das Weib unbedingtes Verfügungsrecht zusteht, daß er ursprünglich, wovon letzte Spuren sich noch in die historische Zeit verlaufen, es verschenken und verkaufen durfte, wie wir im indischen Epos Judhischthira die Gemahlin als letzten Spielpreis einsetzen sahen, er darf in der Ehe auch mit anderer noch, als der Gattin ehelichen Umgang pflegen. Bei dem griechischen Helden wird uns der Concubinat am Ende weniger befremdlich vorkommen, wohl aber bei dem Germanen. Allein auch dieser hält sich seine Concubinen, ohne darin von einem Gesetz gehindert zu sein. Man hat, durch Tacitus dazu verleitet, früher bekanntlich eine übertriebene Meinung hierin von unseren heidnischen Vorfahren gehabt, und in zu hohem Pathos von deutscher Keuschheit declamirt; genauer unterrichtet wissen wir jetzt, daß die Zahl der Kebsen eines reichen Mannes bei den Nordgermanen recht bedeutend sein konnte. Kriegsgefangene, unfreie Mädchen mußten ihrer Herren Lust dienen. Indeß selbst hier noch äußert sich der feste, straffe Familiensinn des Deutschen; denn eine öffentliche und bleibende Vereinigung, nur ohne Verlöbniß und Brautkauf eingegangen und zwar mit einer Unebenbürtigen, ist dieser Concubinat völlig verschieden von dem liederlichen, zuchtlosen Zusammenleben zu bloßer Lust. Dergleichen Weiber traten, gleichsam Frauen zweiten Ranges, zum Haus in ein festes Verhältniß, ihre Kinder konnten durch öffentliche Erklärung des Vaters sogar Antheil an seiner Verlassenschaft bekommen. Es bietet sich uns hier eine passende Gelegenheit im Allgemeinen ein Wort über die Art und Weise, wie die ältere Epik zarte Punkte berührt, einzuflechten. Es durchweht im Ganzen und Großen die frühere epische Literatur in wohlthuendster Weise der Geist sittlicher Reinheit, und diese Behauptung nehmen wir unbedenklicher Weise auch für die homerischen Gedichte in Anspruch. „Das Sinnliche, urtheilen wir mit Nägelsbach, behandelt der Dichter edel, d. h. ohne Lüsternheit, wie Prüderie. Wo die Motive der epischen Handlung dergleichen Erwähnungen

veranlassen, scheut er den Bericht so wenig, als er ihn lockend und verführend macht."*) Wir halten dies Urtheil gegen ein anderes, gegentheiliges, das wir in einer Charakteristik der antiken Sittlichkeit**) fanden, entschieden fest. Da hieß es: „Homer war der Lehrer der Jugend, der Tröster des Alters. Nun hat keiner die Wollust reizender zu schildern gewußt als er; keiner die Bedeutung des Lebens niedriger aufgefaßt." Nur als ein Zeugniß, welches das sittlich verfaulte Geschlecht der späteren Zeit gegen sich selbst ablegt, können wir es ansehen, wenn es Homer zum Lehrmeister der Wollust stempelte. Selbst in einer so verfänglichen Scene, wie es die zwischen Zeus und Here ist, wird durchaus keusches Maß eingehalten. Begegnen wir da und dort einer derben Natürlichkeit, so haben wir zu bedenken, daß Derbheit von Lascivität wohl zu unterscheiden ist, und daß wir die Grenzen enger ziehen, als die alte Zeit. Als Beweis, wie fern das heroische Zeitalter sittlicher Laxheit steht, dürfte die Auffassung einer Helena, „dieser schönen Sünderin," dienen. Wie erschütternd ist ihre Selbstverurtheilung Hektor gegenüber, vor dem sie sich als „unverschämtes, unheilstiftendes Weib" anklagt, und den Tag ihrer Geburt verwünscht. Als sie vom greisen Priamos auf den Thurm gerufen, ihm die einzelnen Helden der Achäer zu nennen, zwei, Kastor und Polydeukes, Brüder mit ihr von einer Mutter geboren, vermißt, da bricht sie überwältigt von dem Gefühl ihrer Schuld in die Klage und Frage aus: „Kamen sie denn nicht vom lieblichen Lakedämon? Oder kamen sie zwar in meerdurchwallenden Schiffen, aber weigern sich um meinetwillen zu streiten, meiner Schmach sich schämend und meiner bleibenden Schande?" Hier gelingt es dem Dichter beinahe den sittlichen Abscheu vor der Ehebrecherin in tiefes Mitleiden mit dem bethörten, reuigen Weibe umzuwandeln. Zum Schluß noch ein kurzer Hinweis auf die Be-

*) Homerische Theologie von C. F. Nägelsbach. 2. Auflage. Nürnberg 1861. S. 249.

**) Der sittliche Charakter des Heidenthums von Dr. A. Tholuck. 3. verbesserte Auflage. Gotha 1867.

deutung, welche der Frau in allen drei großen Epen für die Entwicklung des Ganzen eingeräumt wird. Nicht nur, daß ihr Leid wie ihre Freude die ergreifendsten Momente für die poetische Tragik abgibt, von ihr nimmt das Ganze sogar seinen Ausgang. Helenas Raub wird die Veranlassung zum Zug vor Troja, der Streit zwischen den beiden Königinnen Brunhild und Kriemhild schürzt im Nibelungenlied den tragischen Knoten, und der greise Bhischma erkennt in dem an einem Weibe, der Draupadi, verübten Frevel das sichere Anzeichen für den baldigen Untergang seines Hauses.

Kürzer können wir uns über das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern fassen. Der homerischen Welt ist dies ein in sich selbst heiliges. Das Numen der Erinyen garantirt das Recht der Eltern; sie strafen alle Impietät der Kinder als unnatürlichen Frevel, als Störung der sittlichen Weltordnung. Sowohl das natürliche Band der Blutsfreundschaft, wie das der sittlichen Verpflichtung zur Dankbarkeit muß solchen Frevel eigentlich unmöglich machen. Erzieher=(θρέπτρα) nicht Geburtslohn ist der Inbegriff dessen, was das Kind den Eltern schuldet. Achill quält noch im Hades sich mit der Sorge ab, der greise, hilflose Vater könne im Myrmidonenlande gekränkt und seiner Rechte beraubt werden. Scheidend befiehlt Odysseus der Gattin es an, an seiner Statt die Eltern mit kindlicher Liebe zu hegen und zu pflegen, und auch Telemach, nach, wie es scheint, allen Indogermanen eigenthümlicher Auffassung in Abwesenheit des Vaters mit dessen Recht im Hause auch der Mutter gegenüber bekleidet, beweist sich ihr allezeit als zärtlicher Sohn, der den Antrag die Mutter aus dem Hause zu entfernen mit Entrüstung von sich weist: „Unmöglich ist's aus dem Hause wider ihren Willen zu weisen, die mich gebar und erzog." Mit welcher Liebe hängt Karna an seiner Mutter! Als er von Kunti das Geheimniß seiner Geburt und damit seine wahre Mutter erfahren hat, ruft er aus: „Raza ist meine Mutter, ich liebe und ehre sie als treuer Sohn, sie hat mir Liebe erzeigt, sollt' ich ihr nicht ergeben sein?" Und wie im

stolzen Trotz auf seine geringe Abkunft fügt er dann hinzu: „Des Fuhrmanns Sohn bin ich geheißen, des Fuhrmanns Sohn, das bleibe ich.“

Der sittliche Geist des Hauses übt einen versittlichenden Einfluß auch auf das an sich harte und unsittliche Loos des Sklaven aus, den wir in der homerischen Welt die Stellung des Hausgenossen (οἰκεύς) einnehmen sehen. Es genügt uns das Bild eines Eumäos und einer Eurykleia im Hause des Odysseus vorzuführen. Dem Hausherrn ist letztere die emsige, auf seinen wie ihren eigenen Vortheil bedachte, Hab' und Gut mehrende Dienerin, der Hausfrau mütterliche, berathende Freundin, dem Sohne Vertraute seiner geheimen Pläne. Eumäos, „der göttliche Sauhirt,“ ist das Muster eines Dieners, der mit goldner Treue am Hause seines geliebten Herrn hängt, eine mit ihrem tiefen religiösen Gefühl wahrhaft poetische Gestalt. Da ist nichts, von dem später sprüchwörtlich gewordenen schmutzigen Sklavensinn zu bemerken, Eumäos wird wie ein Freund und Bruder des Sohnes angesehen. So drückend auch bei den Germanen die Lage des Sklaven erscheinen mag, auch hier lassen sich Spuren von edlerer, menschlicher Auffassung dieses Verhältnisses verfolgen. Es war eine ziemlich verbreitete Sitte dem Knaben des Edlen einen Sklaven, Ziehsklaven zu schenken, der jenem als Spiel- und Lerngenosse zu dienen hatte, ohne dessen Weheträger und Prügeljunge zu werden. So spielten Königs- und Sklavenkinder miteinander auf der Diele der fürstlichen Halle. Es war natürlich, daß zwischen dem Kleinen und seinen Ziehsklaven sich meist für das ganze Leben ein inniges, trautes Verhältniß herausbildete, und daß der, der mit ihm durch das ganze Leben als treuer Gefährte gegangen, dann auch auf die letzte Fahrt mitgenommen wurde. Zum Lohn treuen Dienstes nahm der sich tödtende Herr seinen Knecht mit in den Tod, da Odin nur den Diener in Walhall einläßt, der im Gefolge seines Herrn kommt.

Als Mittelglied zwischen der Familie und dem Staat, der erweiterten Familie, läßt sich das Freundschaftsverhältniß

ansehen. Fast scheint es, als ob die Bande der Ehe sich in späterer Zeit in dem Maß lockerten, in welchem der Werth der Freundschaften sich steigerte. Das gilt nun von der heroischen und alt-epischen Zeit zwar nicht, aber sie zeitigt allerdings die schönsten Blüthen auf dem edlen Baum der Freundschaft. Achills Freundschaft zu seinem Patroklos bedarf nur der Erwähnung. Es hat etwas Ergreifendes, ein Herz, das im maßlosen Egoismus fast gänzlich verhärtet und für alles andere, als für sich selbst, nichts mehr zu fühlen scheint, für den einen, und für ihn so warm, so innig schlagen zu sehen. Als der Bote mit der Schreckensnachricht gekommen ist und man den theuern Freund, einen blut- und staubbedeckten Leichnam in das Zelt getragen hat, da bricht in des Helden Seele ein Gewittersturm wildesten, leidenschaftlichsten Schmerzes los, der Schmerz um den, den er als sein andres Ich geliebt hat. „Ich hab' ihn geliebt, wie mich selbst," klagt er der Mutter. In der That trägt diese Freundschaft einen ganz eigenthümlichen Charakter an sich, wir dürfen vielleicht sagen, wie in allem, wollte der Dichter auch im Lieben Achill uns als Helden vorführen, gewaltig und übermächtig. Während Achill die ganze Herbigkeit der Mannesnatur darstellt, kommt im Patroklos die Weichheit und Zartheit eines durchaus milden, fast weiblich gestimmten Charakters unbeschadet seiner Männlichkeit zum Vorschein. Als Menelaos die Streiter zum Kampfe um die Leiche des Gefallenen aufmuntert, ruft er ihnen zu: „Nun gedenke jeder der Milde des armen Patroklos! Denn wie milden Sinnes er war, das wissen wir alle." Wollte der Dichter uns etwa zugleich das Geheimniß wahrer Freundschaft enthüllen, das bekanntlich „gegenseitige Ergänzung" heißt? Die Freundschaft an sich schon, abgesehen von ihrer natürlichen Voraussetzung wechselseitiger Zuneigung, erweist sich im Leben als sittliche Macht. Der ritterliche Diomedes senkt, nachdem er Glaukos auf dem Schlachtfeld als Gastfreund erkannt hat, den Sper: „Auf! Laß uns die Waffen vertauschen. So sehen die Heere, daß wir stolz sind Gäste zu sein von den Zeiten der Väter." Wie im deutschen

Epos die Freundschaft es ist, welche dazu dient die Tragik in der epischen Handlung auf ihren Höhepunkt zu führen, darauf deuteten wir schon hin. Der Freund steht vor Freunden, den Helm aufgebunden, den Schild am Fuß, blutenden Herzens muß er denen Treue und Freundschaft aufkündigen, die er als Gastfreunde bewirthet, die ihm nahe treten sollten durch Bande des Blutes. Der Kampf auf Leben und Tod muß entbrennen, da reicht Rüdiger als letzte Gabe den eigenen kostbaren Schild dem Todfreunde und Todfeinde hinüber. Die Mannen sehen es und „die Augen wurden manchem von heißen Thränen roth.“ Wenn sich des Entsetzlichen und Grauenvollen in den letzten Gesängen unseres Epos beinahe zu viel findet, die Freundschaft zwischen den beiden hohen Recken Hagen und Volker gießt einen mildernden Strahl über das Nachtgemälde des letzten Actes im blutigen Drama aus. Als die beiden auf der Bank im Burghof sitzen und Hagen nun die Königin mit ihren Mannen herbeikommen sieht, als es ihm klar wird, daß es hier zum entscheidenden Kampfe in Bälde kommen müsse, da wendet er sich an den Waffengefährten: „Nun, sagt mir, Freund Volker, denkt ihr mir beizustehen, wenn mit mir streiten wollen die in Kriemhildes Lehen?“ „Gewiß,“ antwortet Volker, „will ich euch helfen, so lang ich leben muß, weich ich von eurer Seite aus Furcht auch nicht einen Fuß.“ Da ist der Treubund zum Tode geschlossen, und der grimme Recke athmet erleichtert auf: „Nun lohn euch Gott vom Himmel, viel edler Volker!“ So sehen wir dann die beiden vor ihrer Herren Schlafsaal gewappnet stehen und treue Schildwacht thun. Besonders schön illustrirt die Freundschaft bei den Germanen das eigenthümliche Institut des Ziehbruderbundes. Zwei zusammen erzogene freie Knaben schlossen einen solchen für das ganze Leben geltenden Bund. Sie ritzen die flache Hand, lassen das Blut in ein Grübchen im Boden zusammenrinnen und rühren es in einander, dann reichen sie sich die Hand unter dem Gelöbniß der vollen Brüderschaft. Dieser Schwur geschah am feierlichsten unter einem von dem Boden bis an die Enden hin losgelösten Rasenstreifen. Man

hob diesen Streifen empor, stützte die Enden mit zwei Geren und legte hierauf, unter diesem Erdbande niederknieend, mit Anrufung der Götter als Zeugen den Eid ab, daß man von nun an sich wie geborene Brüder ansehen wolle. Die beiden, völlig eins geworden, was durch das zusammengerührte Blut bedeutet werden sollte, haben nun für einander die heilige Pflicht der Blutrache übernommen, so wie für ehrliche Bestattung des Gefallenen zu sorgen. Solcher Bund ward auch von Erwachsenen eingegangen, entwickelte sich wohl gar aus Kampf und Haß, und so kam es vor, daß Männer, die kämpfend einander gegenüber standen, nachdem sie Muth und Stärke erprobt hatten, die Waffen niederlegten und sich die Blutsbrüderschaft anboten. Finden wir in der uns vorliegenden Gestalt des Mahabharata das Moment der Freundschaft wenig hervortretend, so sei doch nicht unerwähnt gelassen, wie die sonst wenig anziehende Gestalt eines Krischna durch seine treue Freundschaft zu dem im Elend weilenden Judhischthira in ein etwas günstigeres Licht gestellt wird.

Aus den engen Schranken des häuslichen Lebens und der privaten Verhältnisse thun wir nunmehr den großen Schritt hinüber in das Gemeinwesen. Selbstverständlich läßt sich anfänglich noch nicht an den so entwickelten und gegliederten Organismus denken, den wir unter Staat verstehen; daß die Indogermanen indeß bereits bei ihrem Zusammensein über die rein patriarchalische Form des Zusammenlebens hinausgekommen waren, dafür liegen, wie wir uns überzeugten, sichere Anzeichen vor. Die arischen Inder scheinen ursprünglich von Hirtenkönigen beherrscht worden zu sein, was aus der Bezeichnung gôpa eigentlich „Kuhhirt" für König erhellt. Die Grundbedeutung (Stamm pâ) ist die des Beschützers, zunächst des Beschützers des Hauses, wie wir es in unserem deutschen Va-ter (pater, πατήρ, sanskr. pitar) noch erhalten haben, dann des Beschützers eines Vereins von Familien wie in dem ndischen viçpati (viç = vicus ϝοῖκος Haus); ein Wort, das sich gleichfalls noch in einzelnen indogermanischen Sprachen wie dem Litauischen (wiesspati) erhalten hat, und endlich dann nach Entstehung von größeren Vereinen, des Beschützers des Landes

Es ist uns demnach ein ziemlich klarer Einblick in die Entwicklung des Institutes gestattet, welches das Fundament der staatlichen Ordnung bei den Indogermanen ausmacht. Die gewöhnlichsten Bezeichnungen des Königs sind im Sanskrit râg und rag'au, die Wurzel rag' (regere) bedeutet richten, der König ist also der Richter. Ursprünglich gab es nur kleine Reiche, von je einem Stamme gebildet; als Bezeichnung für den Herrscher eines größeren Reiches, dessen Oberhoheit mehrere gleichzeitige Könige anerkannten, finden wir das Wort sam (=rag'). In der heroischen Zeit steht nun das Institut des Königsthums vollständig entwickelt da. In ihm kommt eine ganz wesentliche Seite des Indogermanenthums zur Erscheinung. Völker, denen von Gott das Scepter der Weltherrschaft in die Hand gegeben ist, deren Beruf darinnen vorzugsweise besteht, die rechtlich-sittliche Gemeinschaft des Staates herauszuarbeiten, müssen schon frühe das Verhältniß, in dem das letzte Problem aller Staatenbildung, die richtige Stellung nämlich des Einzelnen zum Ganzen, das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung so klar ausgesprochen ist, das Königsthum gekannt haben. Hauptsächlich von dieser Seite kommt uns dasselbe in Betracht. Wir sahen, wie die Idee des größten aller Epen, der Ilias, in der Lösung eines social-politischen Problems bestand. Wir haben an dieser Stelle den persönlichen Träger des Königsthums schärfer in's Auge zu fassen. Nicht vom Volke stammt des Königs Macht her, so wenig als die des Hausherrn von den Kindern. „Zeus hat Herrschaft und Scepter verliehen." Agamemnon ist König der Könige im Griechenlager, nicht nur weil ihn die größte Machtfülle bekleidet, — zuletzt doch auch Gabe des Zeus, — sondern weil sein Herrscherstab auf unmittelbare Schenkung des Göttervaters sich zurückführen läßt. Dessen ist sich Agamemnon als König mit Recht bewußt, wenn er an den Helden die Forderung stellt, sich ihm zu beugen; denn er sei „königlicher." Das ist's auch, was Nestor, Repräsentant nicht nur einer ordinären Lebensklugheit, sondern der Weisheit, die in klarer Erkenntniß der göttlichen Weltordnung besteht, dem grollenden

Achill zu Gemüthe führt: „Du mußtest mit dem Könige nicht eifern, denn dir ward mit ihm nicht gleiches Ansehen verliehen; er ist König, Zeus hat ihm Scepter und Ehre gegeben. Zwar du bist stärker, es hat dich eine Göttin geboren, aber mächtiger ist er, und weiter geht seine Herrschaft." Wenn das deutsche und indische Epos dem König nicht so ausgesprochener Maßen über dem Helden seine Stellung anweist, so ist es doch bezeichnend genug, daß sie beide Siegfried wie Karna, jenen wenigstens zeitweise, in Dienstverhältniß zum König treten lassen. So wenig sieht einmal der Indogermane im Dienen überhaupt eine Erniedrigung, so hoch steht ihm das andere Mal das Königsthum, daß er, ohne irgend welchen Anstoß daran zu nehmen, seine größten Helden dienend dem Könige unterordnet. Man übersehe die Wichtigkeit dieses Momentes und seine sittliche Tragweite nicht. Groß ist des Königs Ehre zu Haus und im Felde. Der altgriechische König genießt daheim den Ertrag des ihm vom Volke gegebenen Landgutes, seiner Domäne, beim Mahle erhält er die Ehrengabe, im Felde außer dem Beuteantheile auch noch das Ehrengeschenk (*γέρας*), wie er denn selbst beim Beutevertheilen als Herr und Gebieter erscheint. Aehnlich der deutsche König,*) auf dessen Leben das höchste Wehrgeld steht; er bezieht einen Theil der Bußen, so wie einen Theil der Kriegsbeute. Er besitzt eigene Ländereien, die sich aber erst durch Eroberungen bedeutend vermehren, den besiegten Feinden legt er Abgaben auf, von seinem Volke dagegen hat er nichts, als Geschenke nur zu empfangen. Von den dem Könige zukommenden Regalien war noch keine Rede. Mehr indeß noch als durch seine Stellung, ist der König durch seinen Beruf ausgezeichnet. Er hat, wie der Grieche es ausdrückt, Hirte der Völker (*ποιμὴν τῶν λαῶν*) zu sein, im Kriege anzuführen, im Frieden Recht zu sprechen, wahrscheinlich daß in den ältesten Zeiten der König auch Oberpriester war, und der Adel selbst mit dem Priesterstand in Verbindung stand. In Indien zweigte sich die priesterliche Stellung

*) Deutsche Rechtsalterthümer von J. Grimm. Göttingen 1828. I. 229 ff.

von der richterlich-königlichen alsbald ab und der purôhita, der Opfervorsteher, erlangte bei dem stark religiös angelegten indischen Volke nach und nach über den König das Uebergewicht. Die eben erwähnten Functionen sind übrigens schon natürlicher Weise zu sehr königliche, als daß wir sie nicht bei allen Völkern finden sollten. Als Israel an Samuel mit der Forderung herantritt, ihm einen König zu geben, wie die Völker ringsumher solche besäßen, heißt es: „daß uns unser König richte, und vor uns her ausziehe, wenn wir unsere Kriege führen." (1 Sam. 8, 20.) Nach seinem Berufe bestimmen sich denn auch des Königs Haupttugenden.*) Die erste heißt: persönliche Tapferkeit; denn als Vorkämpfer (*πρόμαχος*) hat er an der Spitze in der Schlacht zu stehen, er ist der persönliche Mittelpunkt des entbrannten Kampfes, an sein Vordringen oder Weichen ist Sieg wie Niederlage geknüpft. Eigenthümlich mag es uns allerdings erscheinen, daß Agamemnon vom Dichter nicht mit einem größeren Maß persönlicher Tapferkeit ausgestattet wird, und nur ein tieferes Eindringen in das Verständniß des Epos selbst kann uns vor einem geradezu wegwerfenden Urtheile über den König, wie es gefällt worden ist, bewahren. Nicht nur um den Helden gegen den König zu heben, läßt Homer zweimal Agamemnon Fluchtgedanken in's Herz kommen, vielmehr ist es der Druck innerer Verschuldung der auf des Königs Seele lastend ihn muthlos macht. Die persönliche Tapferkeit einzelner Fürsten sammelte nach den Angaben Cäsars und Tacitus die junge, kriegslustige Mannschaft zu Beute- und Kriegszügen. Was ließe sich nicht alles von dem Kampfesmuth und Kampfesübermuth des epischen Helden erzählen, wie unbändig erscheint vor allem der deutsche Recke, der, wie im Waltarielied, seiner Wunden und Verstümmelungen noch spotten kann. Wie im Kriege durch seine Tapferkeit, hat der König im Frieden durch seine Gerechtigkeitsliebe zu glänzen. Dort Führer, hier Richter (*θεμιστοπόλος*)

*) Das Fürstenideal des Mittelalters im Spiegel deutscher Dichtung von Dr. K. Bartsch. Leipzig 1868.



muß er als solcher über die von Zeus stammenden rechtlichen Satzungen wachen. Treu seines Amtes wartend, Recht und Gerechtigkeit übend ist er wie kein anderer sonst im Stande der Götter Segen über Land und Leute zu bringen. In eclatanter wenn auch etwas phantastischer Weise wird uns von der indischen Sage die Gerechtigkeitspflege eines Königs vorgeführt.*) Zu König Ushinara flüchtet sich eine Taube vom Habicht verfolgt. Das Thier zu schützen gebietet dem Herrscher die heilige Pflicht der Gastfreundschaft, sie dem Habicht, dessen rechtmäßige Beute die Taube ist, auszuliefern, fordert die Gerechtigkeit. Der Habicht weiß Rath: von seinem eigenen Leibe soll der König so viel Fleisch herausschneiden, als die Taube wiegt, doch immer ist das Gewicht dieser größer, als das auf die Waagschale aufgelegte Fleisch, bis sich endlich der König, wie er ist, auf die Waage zu steigen entschließt. Da ruft der Habicht ihm zu: „Indra bin ich, der König des Himmels, die Taube ist des Feuers Gott (Agni); wir sind um deine Tugenden zu prüfen hierhergekommen, frommer Fürst." Als dritter Demant glänzt in der Tugendkrone des epischen Königs die Freigebigkeit, „die Milde;" milding ist im Nordischen geradezu ein Name für König. Agamemnon bietet fürstliche Sühne dem von ihm beleidigten Helden, fürstlich sind die Spenden Achills bei den zu Ehren seines Patroklos angestellten Leichenspielen. „Lichtes Gewand und rothes Gold" heißen die Gaben, welche der Deutsche von seinem König begehrt, und womit dieser auch allezeit gern seine Getreuen belohnt. In „Baugen" d. h. Ringen aus Gold, Silber oder Bronze zahlt der altnordische König, wenn er heimgekehrt von glücklichem Kriegszug inmitten seines Gefolges sich niedergesetzt hat. „Der Lohn soll vertheilt werden; zu den Füßen des Königs sitzt der Sänger, der zum Rauschen der Harfe sein Lied anstimmt, das des Königs Vorfahren, ihn selbst den Mildesten der Baugbrecher und die Treue und Tüchtigkeit seiner Mannen besingt. Da werden Kisten und Hörner vor den

*) Holtzmann, Indische Sagen. I, 277 ff.

Fürsten gebracht, drinnen liegt Baug an Baug. Die freigebige Hand wählt und wägt, und nach der Thaten Schwere wird des Ringes Wucht bemessen. Wo die That noch nicht volle Mannesthat ist, zieht der Männerherr das Schwert und haut mit scharfem Streich den Reif entzwei: „für jetzt die Hälfte, in Zukunft das Ganze."*) Besonders im Beowulf erscheint der König als der „Schatzspender und Wonnegeber," und im Heliand durchwallt das weite Land Christus als milder König die Gaben des ewigen Lebens austheilend. Zeigt der Baug, ursprünglich Schmuckstück um Hals oder Ober- und Unterarm, uns auch, daß der Altgermane nicht dem Materialismus gemeiner Weise huldigte, so haben wir uns doch zu hüten ihn, wie den antiken Menschen im allgemeinen, als zu ideal in diesem Punkte gerichtet anzusehen. Der „Sänger vor dem Thore," denen ihr eigen Lied schon Lohn genug ist, und die höchstens einen Becher funkelnden Weins in goldenem Pokale sich erbitten, mag es in Wahrheit nicht allzuviele gegeben haben. Der Skalde Halli wenigstens wußte zu dem Seinen zu kommen. Ihm hatte König Edward von England als Lohn so viel an Silber versprochen, als über sein Haupt geschüttet in den Locken hangen bleiben werde. Halli begoß diese aber mit Theer und brachte so ein ganz Erkleckliches davon. Im Gegentheil begegnen wir zuweilen einer fast gemeinen Gewinnsucht; als Glaukos und Diomedes zum Unterpfand ihres geschlossenen Gastfreundschaftsbundes die Waffen an einander ausgetauscht haben, macht der Dichter dazu die naive Bemerkung: „Da bethörte Kronos Sohn die Sinne des Glaukos, daß er goldene Waffen mit ehernen vertauschte; jene hundert Farren werth, neun Farren die anderen." Doch eins sind wir dem Alten nachzurühmen verpflichtet, daß nicht die Lust am Golde und Gelde an sich ihn in die blutige Schlacht, auf die stürmende See hinaustrieb, sondern daß er im Gold nur die materielle Garantie für das Gut aller Güter, für die persönliche Unabhängigkeit und Mannesfreiheit erblickte. Darum

*) Weinhold, Altnordisches Leben. S. 184.



auch nicht: „Geld über Ehre." Der Arme ist unfrei, der Reiche mächtig und frei, für diese Wahrheit trat Leben und Erfahrung jener rauhen Zeiten zu entschieden ein, als daß der alte Mensch nicht den Erwerb von Besitz das Ziel seines Strebens hätte sein lassen. Bei ihm paarte sich die Lust am Getümmel der Schlacht mit der Freude an Beute und Gewinn, und so sammelte der nordische Seekönig die kriegs- und beutelustige junge Mannschaft auf den schnellen Schifflein zum Wickingerzuge um sich; so band ein Ariovist durch lockende Aussicht auf reichen Beuteantheil die Mannen der Nachbarvölker an sich; so rüstete auch der Althellene sich zum Zug gegen die feindliche Stadt, die oft genug nur mit Darangabe der Hälfte aller Habe vom gänzlichen Untergang sich retten konnte. Völker, die von Gott zu Actoren in der Geschichte bestimmt sind, müssen aber vor allem die **Freiheit**, den Werth persönlicher Unabhängigkeit zu würdigen verstehen. Wer herrschen will, muß frei von feilem Sklavensinne sein. Dem Indogermanen ist Freiheitsdurst und Sinn für Unabhängigkeit angeboren. Freisein heißt leben, Knechtsein ist Tod. Wiederum ist es hier der vom epischen Dichter besungene heroische Mensch, in dem uns das, was wir kurzweg Mannheit nennen wollen, in ursprünglichster Frische und voller Energie entgegentritt. Ein ungezügelter Thatendrang, wie wir ihn etwa bei dem jungen Siegfried finden, erfüllt sein Herz, treibt ihn vom heimischen Herd hinweg in unbekannte Ferne, reißt ihn fort kühne Abenteuer aufzusuchen. Und doch, so mächtig der Strom dieses Freiheitsdranges dahinstürmt, so oft er schäumend das ihm gezogene Bett zu übersteigen droht, er hat sein Bett; denn Freiheit ist nicht Zügellosigkeit, und die höchste Freiheit ist die höchste Gebundenheit. In der Stellung, die der indogermanische Held zu seinem König und Herrn einnimmt, kommt, unseres Bedünkens, dies zu klarem Ausdruck. Wer herrschen will, muß zuvor gelernt haben zu gehorchen, diesen Satz, — es ist der Schlüssel zu dem Geheimniß groß zu werden in der Geschichte, — hat der Indogermane schon in frühester Zeit begriffen. Wir sahen, wie die größten Helden sich dem minder

Tüchtigen und Gewaltigen unterordnen; sie dienen. Und gedient wird mit aller Hingebung und Treue, mit einer Treue bis in den Tod. Ohne Zweifel gebührt hier dem Germanen vor allen seinen Brudervölkern der Vorzug. So tief wie er hat keiner gefühlt, was Treue ist, so wie der Deutsche stand kein anderer zum erwählten Herrn, so hat auch niemand anders das Moment der Treue zum höchsten poetischen Motiv zu machen gewußt.*) Rüdiger von Bechlaren stirbt im Conflict der Treue zwiefachen Tod. „Nach mir," antwortet der grimme Hagen trotzig Kriemhild auf ihre Frage, wer denn nach ihm gesandt habe, „nach mir sandte niemand. Man lud zu diesem Lande jedoch drei Degen, die heißen meine Herren, ich bin in ihren Lehen." Das also hat ihn gezwungen den Todesritt zu thun. Nun steht er mit Volker, der in die Stille der Nacht hinein sein süßes Geigenspiel ertönen läßt, draußen vor dem Gemach seiner Herren sie mit Leib und Leben zu schützen. Aber der König weiß auch seinerseits dem ihm Dienenden die Treue zu lohnen, er läßt von ihm gleicherweise nicht, auch da Treue, Treue bis in den Tod. Schon steht der Saal über den Häuptern der kämpfenden Helden aus Burgundenland in vollen Flammen; es gibt nur einen Weg der Rettung für die Könige und die Schwester zeigt ihnen den: „Wollt ihr jedoch zum Geisel meinen Feind mir geben, so will ich's nicht verweigern, daß ich euch lasse leben." Ein Schrei des Entsetzens ist darauf der Könige Antwort. „Nicht wolle Gott vom Himmel!" ruft Gernot aus, „und wären unserer tausend, wir wollten alle todt vor deinen Freunden liegen, eh' wir einen Mann dir zum Geisel gäben. Das wird nimmermehr gethan." Und Giselher, „das Kind," den das Leben bei seiner Jugend noch so süß anmuthet, spricht es dem Bruder nach: „Wer gerne mit uns stritte, wir sind noch immer hie; verrieth ich meine Treue an einem Freunde doch nie." So sterben die Könige **mit** ihren Mannen, **für** ihre Mannen. Hat der Grieche, bei dem das Gefolgs- und Lehns-

*) Die deutsche Treue in Sage und Poesie von Dr. K. Bartsch. Leipzig 1867.

wesen zu keiner socialen Bedeutung gekommen ist, das Moment der Mannentreue in dieser Stärke nicht gekannt, und darum es auch nicht in seinem Epos zur Geltung bringen können, so fehlt es ihm doch nicht gänzlich. Das Moment der Unterordnung wird unter den freilich großartigeren, darum aber auch kälter lassenden Gesichtspunkt der socialen Nothwendigkeit gestellt. Dürfen wir es aber nicht Treue nennen, wenn Nestor immer und immer wieder sich angetrieben fühlt Agamemnon in den Glanz der ihm gebührenden Würde zu stellen, und Achill zur Versöhnung mit ihm zu bestimmen? Dürfen wir es nicht als Treue bezeichnen, wenn ein Diomedes den ungerechten Tadel des Königs, der ihm an Bravour weit nachsteht, schweigend hinnimmt und auf seine Schmähungen gelassen antwortet: „Sieh', ich zürne nicht Agamemnon." Bei Karna dieselbe Haltung. „Händefaltend," tief geneigt empfängt er den König, und nachdem er dessen Bitte, in den Kampf wieder einzutreten, vernommen hat, entgegnet er: „Heut ist mir große Ehre geschehen, daß mich in meinen Zelten hier der König besucht; gern werde ich thun, was du, mein König, mir gebeutst," und damit entsagt er seinem Groll.

Bei aller Ergebenheit fühlt der Held sich doch wiederum seinem Fürsten und Herrn gegenüber als freier Mann, der seine Ehre, ja einen eignen Willen hat. Des Helden Aufgabe ist des Dichters Auffassung nach, allen unberechtigten Uebergriffen des Königs entgegenzutreten. Und nicht von Achill allein hat Agamemnon Widerspruch und Tadel zu erfahren, auch Diomedes tritt ihm, nachdem er Fluchtgedanken geäußert, mit scharfem Wort entgegen; er muß es von ihm sich sagen lassen: „Von zwei Gaben hat der Sohn des listigen Kronos eine dir, mit dem Scepter die Oberherrschaft gegeben, aber nicht den Muth, nur er gibt wirkliche Stärke." Mit gleicher Offenheit sagt Odysseus dem Könige die Wahrheit. Als die Einladung der heimlich rachesinnenden Heunenkönigin den burgundischen Königen überbracht worden ist, tritt Hagen, Rumold, Ortwein und mit ihnen noch manch andrer Kämpe bestimmt, fast trotzig dem Vorhaben entgegen, so daß König Gunther schon zu zürnen

beginnt. Den einen Rath muß er endlich von seinem Dienstmann annehmen, daß er nur unter starker Bedeckung die Fahrt zu Hofe thun wolle. Wir begreifen es, wie nur diejenigen Völker, welche das Schifflein ihrer politischen Existenz zwischen der Skylla zügelloser Ungebundenheit des Individuums und der Charybdis kriechenden Servilismus hindurch zu steuern vermögen, wie nur sie es auf die freie Höhe geschichtlicher Bedeutung zu führen im Stande sind. Das zu thun und so ein gesundes Gemeinwesen zu entwickeln, war der Indogermane von Gott berufen, dafür liegt der Keim von Gottes Hand tief in ihm eingesenkt. Auf diesem Wege sind die indogermanischen Völker zu den weltbeherrschenden und geschichtstragenden geworden. Vielleicht dürfen wir noch in dem an sich geringfügigen Zuge, daß der Indogermane so gern Sachliches personificirt, einen Beweis für seine hohe Werthschätzung alles dessen, was Persönlichkeit ist und heißt, erblicken. Das Schwert, das der Mann im Felde führt, das Roß, das er auf seinen Kriegszügen reitet, der Hund, der ihn zur Jagd begleitet, alles bekommt von ihm seinen Namen, wird von ihm beinahe als belebtes und vernünftiges Wesen, dessen Ursprung sich sogar in das Göttliche hinein verläuft, angesehen. In nicht nur gut deutschem, sondern allen Indogermanen verständlichem Tone hat Theodor Körner sein treffliches Schwertlied gesungen: „Du Schwert an meiner Linken, was soll dein freundlich Blinken?“ Unwillkührlich fallen uns hierbei Achills göttliche Rosse ein, wie sie mit gesenkten Häuptern weinend dastehen, als sie ihren edlen Lenker Patroklos verloren haben. Sie schauend sprach der Göttervater jene inhaltsschweren Worte: „Warum gaben wir euch auch sterblichen Menschen, deren Leid mit zu tragen; denn von allem, was auf der Erde kreuchet und athmet, ist doch nirgends ein Wesen so elend, als es der Mensch ist.“

Wir dürfen, und damit sei dies Capitel zum Abschluß gebracht, von gewissen epischen Charaktertypen reden und verstehen darunter scharf ausgeprägte und bestimmt individualisirte Gestalten, die, freilich mit bedeutenden Modificationen, sich in allen

Epen wiederfinden, so daß vielleicht auch von diesem Punkte aus die Verwandtschaft jener Trias sich wahrnehmen ließe. Indeß gerade hier liegt die Gefahr des Eintragens und Zwingens nahe; immer bleibe unvergessen, daß das Epos den Charakter seines Volkes wiederspiegelt. In diesen Charaktertypen erfaßt und objectivirt sich das Volk nach seiner sittlichen Seite am lebendigsten. Odysseus ist ein ächt griechischer Held, Volker, der Spielmann, trägt genuin deutsches Gepräge an sich; Hagen und Ajax mögen dies oder jenes gemein haben, aber ohne weiteres lassen sie sich nicht neben einander stellen. Nur bei den eigentlichen Trägern der Epen selbst, den Haupthelden, läßt der Vergleich sich ziemlich durchführen. Stellte sich uns ihre Identität mythischerseits heraus, so wird sie bis zu gewissem Grade auch sittlicherseits sich nachweisen lassen. Und doch wie müssen wir gerade in ihnen den treuesten Typus der vollen Eigenthümlichkeit ihres Volkes erkennen, in ihnen das Ideal, das das Volk sich von sich selbst vorhielt, erkennen! Achill ist Repräsentant ächtesten Griechenthums; mit vollkommener Mannesschönheit, mit unüberwindlicher Heldentapferkeit paart sich bei ihm Bildung des Geistes und griechische Urbanität. Die Hand, die das Schwert so wuchtig führt, entlockt zugleich der Leier harmonische Töne. Er, dessen Herz unversöhnlicher Groll erfüllt, empfängt mit ritterlichem Anstand die königliche Gesandtschaft. Siegfried ist die Verkörperung deutschen Wesens. Wenn wir ihn in das Burgunderland mit den zwölf Recken, mit denen er allein die Königstochter zu gewinnen meint, hinreiten und dann so trotzig Gunther und seine Mannen zum Kampf herausfordern sehen, so leuchtet uns daraus jene ächt germanische Kampfeslust, die keine Gefahren kennt, entgegen. Die Liebe, welche um eine noch nie Geschaute, deren ideales Bild allein im Herzen des Liebenden lebt, Monat um Monat selbst um den Preis zeitweiser Dienstbarkeit wirbt, um dann endlich — aber ehrlich und frei der Geliebten den ersten Kuß auf die Lippe zu drücken, ist die stille, tiefe und keusche Liebe des Deutschen zu seiner Erwählten. Als Siegfried zuletzt Hand und Kuß dem treuen Weibe zum Abschied

bietend zur Jagd hinauseilt, und diese banger Ahnung voll in ihn dringt, dazubleiben, da sie Verrath fürchte, entgegnet er verwundert: „Ich weiß nicht, daß hier jemand mir Haß trüg' oder Neid. Alle deine Freunde sind insgemein mir hold, auch verdient' ich von den Degen wohl nicht derlei Sold." Das ist die Sprache der Lauterkeit und Treue des deutschen Helden, dem Verrath und Hinterlist innerlich etwas Unmögliches ist. Dieselbe Lauterkeit tritt uns in Karna entgegen, als er vom Streitwagen herabspringt und seinem Gegner zuruft: „Ich fürchte nicht, daß du, des Pandu herrlicher Sohn, von allen Helden mit Ruhm genannt, unedel vom Wagen herab auf mich am Boden stehend die Pfeile sendest." Aecht indische Färbung hat hier die Treue aber angenommen, wenn Karna fromm gegen die Götter und demüthig gegen die Brahmanen die Rüstkleinodien willig ausliefert, obwohl er weiß, daß das seinen Untergang herbeiführen muß: „Ich fürchte vor dem Tode mich nicht, nur vor der Sünde fürcht' ich mich, daß ich, das ausgesprochne Gelöbniß nicht haltend, unwahr sei und falsch." Offenbar stehen wie in mythischer, so auch in sittlicher Beziehung Karna und Siegfried einander näher, als beide dem Achill. Aber Treue und Lauterkeit fallen Verrath und Hinterlist zum Opfer, die Lichthelden Siegfried und Karna versinken in die Nacht des Todes. Daß aus Achill auch sittlich eine so völlig andere Gestalt im Epos geworden ist, findet einmal seine Erklärung darin, daß er mythisch zu sehr verblaßt war, zum andern, daß der Dichter ihn ganz zum Träger seiner Idee machte. Neben diesen Helden, vor dem man sich eines geheimen Grausens nicht erwehren kann, tritt als Hauptfigur aus dem feindlichen Lager Hektor, und das will uns fast als eine sittliche Forderung an den griechischen Geist erscheinen. Ihm, dem Hektor, gehört unsre volle Sympathie an; denn er ist „der Held vollendeter Sittlichkeit", ein Held zwar nicht ohne Furcht, aber ohne Tadel, der nicht allein für Ehre und Ruhm, sondern für des Lebens höchste Güter, für Weib und Kind, Vater und Mutter, Freund und Vaterland kämpft und stirbt. Und wenn er zuletzt auf der

Höhe seines Heldenthums von der Hand des Unwiderstehlichen hinsinkt, so hören wir, wie auch das griechische Epos in den Accord des Leides gleich den andern ausklingt: Alles Große und Erhabene dieser Welt sinkt in den Staub und mit Leid endet alle Lust. Vielleicht war für das Ohr des späteren Griechen dieser Schlußaccord zu dissonant, zu unversöhnlich und er suchte ihn aufzulösen. Verhält es sich so, d. h. ist der vierundzwanzigste Gesang der Ilias, der die Herausgabe der Leiche Hektors von Seiten des Siegers an den greisen Vater berichtet, unächt, wofür manche gewichtige Stimme laut geworden ist, so hätten wir darin eben den Versuch zu erblicken, das Epos in versöhnenderer Weise endigen zu lassen. Das spätere, schwächlichere Geschlecht konnte des Lebens ganze Herbigkeit nicht mehr ertragen. Wir freuen uns, daß der wenig besungenen und doch des Preises würdigen Heldengröße im tiefgefühlten Schmerz über ihr Loos unser großer Dichter ein schönes Denkmal in dem bekannten Vers gesetzt hat:

Weil des Liedes Stimmen schweigen
Von dem überwundnen Mann,
So will ich für Hektor'n zeugen,
Hob der Sohn des Tydeus an:
Der für seine Hausaltäre
Kämpfend ein Beschirmer fiel;
Lohnt den Sieger größre Ehre,
Ehret ihn das schönre Ziel.

Capitel X.

Die Mythologie der Indogermanen.

Noch haben wir unsere Aufgabe nicht vollendet, es gilt das Indogermanenthum auch nach seiner tiefsten, der religiös-sittlichen Seite hin aufzufassen und vorzuführen. Denn hier auf dem Boden der Sittlichkeit und Religiosität soll, wie man behauptet, vor allem die Rassenverschiedenheit beider Völkergruppen ihren vollsten Ausdruck finden, hier sollen die Wurzeln ihrer Eigenart verborgen liegen. In seiner Religion erfaßt sich ein Volk selbst erst völlig, sie ist das Moment, das, was von Kräften und Gaben sich in ihm vorfindet, zu höherer Einheit verknüpft. Erst dann, wenn man ein Volk zu seinem Gott oder seinen Göttern hat beten hören, erst dann, wenn man weiß, welches seine Beziehungen zu dem Ewigen sind und worin es die Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse findet, ist man im Stande dasselbe wirklich zu beurtheilen. Wir müssen aber sogleich hier erwähnen, daß wir bei dieser Partie über die für unsere Untersuchungen gezogenen Grenzen vielfach hinauszugehen gezwungen sind. Es wäre jedenfalls eine völlig vergebliche Mühe, aus dem Nibelungenliede z. B. auch nur in den schattenhaftesten Umrissen die religiöse Anschauung unsrer heidnischen Vorfahren darstellen zu wollen, ebenso will bei den Griechen über die homerische Theologie hinausgegangen sein.

Alle Völker, so viel wir deren aus alter wie neuer Zeit kennen, waren Polytheisten, das ist eine Thatsache, ebenso unumstößlich-gewiß, wie die, daß es nur ein monotheistisches Volk in der vorchristlichen Welt gegeben hat, — Israel. Indogermanen wie Semiten sind also Polytheisten, selbst Israels

Urgeschichte verläuft sich religiös im Polytheismus. Abrahams Familie, die Therachiten, haben den Götzendienst gekannt und getrieben. Von solcher Thatsache aus begreift sich auch erst Abrahams Berufung aus dem Land seiner Väter als ein Act göttlicher Nothwendigkeit. Mit einigen wenigen Bemerkungen haben wir jetzt auf die Entstehung des Heidenthums einzugehen. Wir sehen uns da sogleich vor eine Alternative gestellt. Die Frage ist nämlich die: ob der Monotheismus oder Polytheismus das Ursprünglichere sei, d. h. ob letzterer nur auf einer Abirrung von ursprünglicher, reinerer Gotteserkenntniß, der Erkenntniß des einen Gottes, womit wir zuletzt auf eine Uroffenbarung Gottes an den Menschen verwiesen würden, hinauslaufe, oder umgekehrt der Polytheismus als das prius zu denken sei, ein nothwendiges Erzeugniß in der Entwicklung des menschlichen Geistes. Im letzteren Falle würde der Monotheismus als das Spätere sich zum Polytheismus nur als eine höhere, vielleicht die höchste Stufe religiöser Erkenntniß zu einer früheren, unreineren und unentwickelteren verhalten. Es liegt klar zu Tage, daß diese beiden Anschauungen sich diametral entgegenstehen, und daß sie, rückwärts verfolgt, zu zwei einander sich ausschließenden Anschauungen über Gott und Welt und deren Wechselverhältniß, d. h. über Religion führen. Die erstere der beiden Anschauungen ist bekanntlich die biblische, die andere dürfen wir als die modern-naturalistische bezeichnen. Wir täuschen uns gewiß nicht, wenn wir behaupten, daß die Strömung der gesammten anthropologischen Wissenschaft unsrer Tage auf Leugnung und Beseitigung der biblischen Auffassung ausgeht, und diese als das Produkt einer aprioristisch-construirenden, traditionell-befangenen Weltanschauung hinzustellen sich bemüht. Gegen die Resultate einer exacten, unbefangenen und mühevollen Einzelforschung gehalten, müßte, so sagt man, sie sich vor jedem Denker als unhaltbar erweisen. Wir wären berechtigt, von Erörterung dieser Streitfrage hier abzusehen, da wir es in unsrer Untersuchung mit Mono- wie Polytheismus erst da zu thun haben, wo beide als bereits fertige Gebilde vor uns

treten. Indeß liegt die Frage der Tendenz unserer Studie zu nahe, um sie ganz unberührt zu lassen.

Für die biblische Auffassung, wie sie so überaus klar von dem Heidenapostel Röm. 1, 19—23 ausgesprochen wird, scheint allerdings, auch wenn man sich völlig objectiv zur Streitfrage stellt, mehr als ein Grund zu sprechen. Man hat das Vorhandensein eines sogenannten latenten Monotheismus auch im Polytheismus nachgewiesen. Derselbe tritt z. B. in der Fassung der Hauptgottheiten zu Tage. Der neueren mythologischen Wissenschaft ist es vielfach gelungen, nachzuweisen, wie die Vielheit der Götterwelt, wenn auch nicht unbedingt auf ein, so doch auf einen sehr beschränkten Kreis von göttlichen Wesen sich zurückführen lasse. Allein nicht nur das, auch der universelle Charakter der höchsten Gottheiten scheint einem ursprünglichen Monotheismus das Wort zu reden. Werfen wir beispielsweise einen Blick auf den Zeus der Griechen: auf alle nur erdenkbaren Gebiete des Natur- und Menschenlebens erstreckt sich sein Einfluß. Er ist Wolkensammler und Regenspender (*νεφεληγερέτης*, *ὄμβριος*), von ihm wird der vernichtende Blitz entsendet (*κεραύνιος*). Als Pfleger körperlicher Rüstigkeit und männlicher Streitbarkeit (*σθένιος*) verleiht er Sieg, er ist Kampfesgott (*ἄρειος*). Er erscheint als Inhaber und Verkündiger der *θέμιστες*, der göttlichen Satzungen, er ist letzter Träger aller Mantik. Von ihm geht die Plage der Geistesverwirrung aus, wie er als Rächer aller, besonders der Blutschuld (*ἀλιτήριος*) gefürchtet wird. Auf der andern Seite ist Zeus auch Abwender der Schuld (*ἀλεξίκακος*) in den sühnenden Reinigungen, die bei ihm als Endsühner (*καθάρσιος*) zu finden sind. Verfolgen wir diese höchste Gottheit des Griechen auf das sociale Gebiet, so erscheint sie da als höchstes und letztes Princip aller ordnenden und regierenden Thätigkeit. Zeus gilt als patriarchalisches Oberhaupt der Familie wie des Stammes, auf ihm als *ἑρκεῖος* gründet sich die erste Ausgestaltung eines geordneten, seßhaften Lebens. Er ist der Gott des Hausaltars (*ἐφέστιος*), Patron des ehelichen Lebens (*ζύγιος*), er mehrt den

Besitz (*πλούσιος*). Als Patron sowohl der einzelnen Geschlechter *γενέθλιος*) wie des ganzen Griechenvolkes (*πανελλήνιος*) wird er angerufen. Er schützt die Freundschaft (*φίλιος*), herrscht im Staat als König (*βασιλεύς*); denn von ihm entstammt das Scepter. Er ist Schirmherr der Burgen (*πολιεύς*) und der Rathsversammlungen (*βουλαῖος*), man schaut zu ihm als dem Wahrer des Eides und aller Treue auf (*ὅρκιος*), zu ihm als dem Schützer des heiligen Gastrechtes (*ξένιος*, *ἱκέσιος*). Ein Retter in aller Gefahr (*σωτήρ*), weiß er alles auf's Beste auszuführen (*τέλειος*). So ist Zeus A und O, der Allmächtige (*παγκρατής*). Ist der Odin (Wuotan) der Deutschen nachweislich auch von dieser universalen Bedeutung nicht, so kann er doch als der, dem wir überall begegnen, nachgewiesen werden. Auf dem Naturgebiet repräsentirt er den alldurchdringenden Geist, den Odem der Natur vom leisen Beben der Luft bis zum brausenden Sturmwind. Er stellt sich als Einäugiger dar, als der strahlende Gott des Himmels, und in den blauen Mantel gehüllt, den breitkrämpigen Hut tief in die Stirne gedrückt, verräth er sich uns als Symbol des in seiner Färbung wechselnden Wolkenhimmels. Odin wird als Sturmgott gedacht, wenn er mit dem wüthenden Heer über die Wipfel der Bäume dahin braust; gleicherweise gilt er aber auch als Gott der Wissenschaft, Erfinder der Dichtkunst, Lehrer der Runen. Endlich tritt er in der deutschen Mythologie auch als Todesgott auf. — Als Argument allgemeinster Art für die Ursprünglichkeit, wenigstens Denkbarkeit des Monotheismus in frühester Zeit dürften wir ferner anführen, daß entgegen der neuerdings geltend gemachten Behauptung, erst ziemlich spät hätten sich tiefere sittliche Elemente mit roheren religiösen Vorstellungen verbunden, bereits sehr früh, ja soweit wir immer historisch zurück gehen können, sich tief sittliche und wunderbar reine religiöse Vorstellungen vorfinden. Wir erinnern da an das, was wir Capitel 3 über die Religion der Urindogermanen, speciell über die religiösen Anschauungen der Arier beibrachten. Auch Spiegel sieht mit Rothe in den Adityas den Beweis geliefert, daß bereits in

frühester Zeit sich abstractere Begriffe herausentwickelt hatten. Es ist nichts Anderes, als jener latente Monotheismus, der bei den Griechen in der Aufstellung der dunklen, alles, selbst die Götter überragenden Schicksalsmacht, der Moira zum Ausdruck kommt, einer Macht, die an den allerdings für uns nicht ganz klaren „unausgesprochenen Gott" der Deutschen erinnert. Auf spätere Zeugnisse, z. B. das eines Aeschylus, der ausdrücklich Zeus alles sein, alles in ihm aufgehen läßt, Aether und Erde und Himmel, wollen wir kein Gewicht legen, wohl aber verdient der Erwähnung, was M. Müller von der Religion des Veda sagt. Finden sich in ihm auch bereits so und so viele Gottheiten, jeder Gott ist dem Gemüth des Bittenden so gut, als alle Götter. „Er wird als wahre Gottheit empfunden, als erhaben und unbegrenzt, ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche, nach unsrer Vorstellung, eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muß. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters, und nur derjenige allein, welcher ihr Begehren erfüllen soll, steht im vollen Glanze vor den Augen seiner Verehrer. In einem Hymnus, welcher dem Manu zugeschrieben wird, sagt der Dichter: Unter euch, o Götter, ist keiner, der da gering wäre, keiner, der jung ist; ihr seid allzumal groß. Und dieses ist in der That der Grundton alt-arischer Gottesverehrung."*) Indeß wollen wir zugeben, daß dergleichen Erscheinungen allenfalls auch eine andere Erklärung noch finden mögen, man kann sie als eine Forderung des allgemein menschlichen Bedürfnisses ansehen, eine Einheit, ein letztes Princip zu gewinnen. — Für die Wahrheit der naturalistischen Anschauung hat man besonders darauf hingewiesen, daß alle Sprachen der Indogermanen schon frühzeitig einen Pluralis des Wortes Gott (deva) besitzen, und daß auch die Semiten diesen Plural kennen (Elohim). Indeß dürfte diesem Argument sofort die Bemerkung M. Müllers entgegenzuhalten sein, daß es in keiner Sprache einen Plural

*) M. Müller, Essays S. 24.

vor einem Singular gebe, und daß der menschliche Geist nie den Begriff von Göttern erfaßt haben würde, wenn er nicht vorher den Begriff von Gott sich gebildet hätte. Gerade letztere Bemerkung des berühmten Sprachforschers wird uns Veranlassung, näher auf dessen Stellung zu unserer Streitfrage einzugehen. Seine Erörterungen gehören jedenfalls zu dem Geistvollsten, was über diesen Punkt geäußert worden ist. Müller unterscheidet mehrere Arten des Monotheismus. Von dem, den wir unter diesem Namen verstehen, dem historischen, der Gegensatz wie Voraussetzung des Polytheismus bildet, unterscheidet er einen anderen ursprünglichen, jedem Menschen angebornen und nennt diesen Heno- oder Kathenotheismus. Dieser Henotheismus, auf einem ursprünglichen Schauen Gottes und dem Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht beruhend, kann nur das Resultat einer ursprünglichen Offenbarung „im wirklichsten Sinne jenes Wortes sein." Es ist die Offenbarung in der Schöpfung. Diese ursprüngliche Erkenntniß und Anschauungsweise des Göttlichen ist aber an sich weder monotheistisch, noch polytheistisch, sondern kann beides werden, je nachdem sie zum Subject oder Prädicat der Religion wurde, je nach dem Ausdruck, den der Mensch derselben durch die Sprache gab. Die Formel dieser Art von Monotheismus ist: es gibt einen Gott, die des anderen, historischen: es gibt einen, einen einzigen Gott.*) Es liegt in dieser Aufstellung jedenfalls viel Beachtenswerthes.

Genug, — darin stimmen biblische, wie naturalistische Anschauungsweise zusammen, daß der Polytheismus als Form der Volksreligion eine dem Boden des natürlichen Völkerlebens entsprossene Pflanze ist, und hier sehen wir für uns den Punkt gegeben, wo wir einzusetzen haben.

Alle heidnische Religion ist wesentlich Naturreligion, aller Mythus darum ursprünglich Naturmythus. Naturmächte, Naturerscheinungen liegen den verschiedensten mythologischen Gebilden zu Grunde. Die Mythenbildung gehört zum

*) Essays, S. 305 ff.

größten Theile der vorhistorischen Entwicklung eines Volkes an. Es ist die jugendlich-frische, ebenso reizbar-empfängliche, wie kräftig-schöpferische Phantasie des jungen Volkes, welche an den mannichfaltigen Naturphänomenen ein überreiches Material findet, woraus es ihre Mythen-Gestaltungen formt. Die Reizbarkeit und Empfänglichkeit dieser Phantasie will auf das lebhafteste betont sein, um annähernd uns Wesen und Reichthum der Mythenwelt anschaulich zu machen. Schon die Epik, welche die mythenschaffende Periode bereits hinter sich hat, ist uns dafür Beweis; denn welche Fülle von Bildern und Gleichnissen aus dem Naturleben hat sie aufzuweisen! Noch heut zu Tage macht das die epische Poesie zu einer unerschöpflichen Fundgrube dichterischer Naturauffassung. Wir haben indeß nicht einmal nöthig, soweit zurückzugehen. Gar viele erst durch die nivellirende Neuzeit aufgezehrte Ueberreste von Sitten und Gebräuchen, welche z. B. die Wiederkehr des Lenzes oder die Zunahme des Tageslichtes feierten, sind ein letzter Wiederhall von jenem mächtigen Eindruck, den einst die großen regelmäßigen Erscheinungen der Natur auf Gemüth und Phantasie der Menschen machten. Ebenso wie die regelmäßig wiederkehrenden, den Jahreslauf bedingenden Phänomene, und vielleicht noch mehr, wirkten die außerordentlichen, als Gewitter, Mond- und Sonnenfinsternisse, Meteore u. a. auf das erregbare Gemüthsleben der Alten. Besonders in dem Gewitter will die neuere Forschung die Quelle einer zahlreichen Mythenreihe erblicken, wie dasselbe zur eigenthümlichen Ausgestaltung speciell des germanischen Heidenthums gewiß viel beigetragen hat. Sofort verbinden sich aber mit diesen aus der Naturbetrachtung aufsteigenden Phantasiegebilden gewisse religiöse Momente, und so kommt es denn zum Mythus. Den Erscheinungen auf dem Naturgebiet liegt ein Göttliches zu Grunde, oder vielmehr es offenbart sich in ihnen das Göttliche, man spürt und schaut in ihnen die Gottheit. Von Mythus ist also erst da zu reden, wo gewisse, sei es auch noch so primitive und rohe Vorstellungen religiöser Art mit Naturanschauungen verschmelzen. Nennen wir

letztere das Material, so sind erstere gleichsam der den Stoff beseelende Geist. Der Stoff wird göttlich belebt. Schöpfer und Bildner ist die Phantasie und das religiöse Bedürfniß des Menschengeistes. Bemerken wir hierzu sogleich noch eins: man hat sich gar sehr zu hüten, das auf Rechnung individueller, sei es semitischer, sei es indogermanischer Eigenart zu setzen, was bei gründlicher und umfassenderer Prüfung allgemein menschlich ist. Wir stoßen auf gewisse Culte, die, ohne daß wir an Uebertragung zu denken haben, fast allen Völkern gemein sind. Dem Steincultus begegnen wir z. B. ebenso bei Tartaren und Ostjaken, wie bei den Arabern, wir finden ihn auf den Hebriden, wie auf den Fidschi-Inseln. Dem Baumcultus sind Griechen, Germanen und Celten gerade so gut ergeben gewesen, wie die semitischen Völker der Assyrer, Syrer und Araber, seine Spuren hat man selbst bei den Völkerschaften Mittelafrikas aufgefunden. Es gilt daher hier sehr vorsichtig zu sein.

Wir verweilen noch einen Augenblick bei den den Mythen zu Grunde liegenden Naturphänomenen, da sie, wie bemerkt, die letzten Quellen aller mythologischen Gebilde zu sein scheinen. Wir theilten sie in die gewöhnlichen d. h. regelmäßigen, und die außergewöhnlichen oder unregelmäßigen ein. „Des Tages tausendstrahliger Stern" ist zur Rüste gegangen, die Schatten der Nacht senken sich herab, und es steigen nun am Firmament die glänzenden Sterne herauf, oder der Mond gießt sein silbernes Licht über die Erde aus. Der Morgen tagt, die „rosenfingrige Morgenröthe" öffnet dem königlichen Gestirne die Pforten und langsam majestätisch steigt die goldne Scheibe in voller Pracht empor, alles zu neuem, fröhlichem Leben mit ihrem erwärmenden Strahl erweckend. Es naht die Zeit, wo ihr Licht matter wird, wo sie einen immer kürzeren Bogen am Himmel beschreibt, und endlich scheint ihre Kraft völlig gebrochen, Wolken und Nebel verhüllen sie auf Tage, ja Wochen; in Eis und Schnee liegt die Mutter-Erde erstarrt, und alle Lebenspulse der Allernährerin scheinen zu stocken. Das ist die Nacht des Jahres, die so lang



und bang werden kann, deren Ende man mit Sehnsucht entgegensieht. Freudenfeuer leuchten auf, wenn die Licht- und Jahreswende eingetreten ist; siegreich hat der Held alle dunklen Feinde überwunden und man begrüßt ihn triumphirend. Welcher Jubel, wenn endlich Eis und Schnee von den Frühlingswinden schmelzen, wenn ein neues, schönes Leben erwacht, und die mütterliche Erde Gras und Blumen aus ihrem Schooß gebiert! Und hat sie dann ihren Höhepunkt erreicht, ist es Mitsommer geworden, so flammen wiederum auf den Höhen der Berge Feuer, den Sieg des strahlenden Gestirnes zu feiern. So sehr diese Erscheinungen jedesmal auf's Neue wieder Auge und Herz entzücken, wie wenig die Freude am wiederkehrenden Lenz veraltet, so konnte hier vielleicht doch die Regelmäßigkeit den Eindruck einigermaßen schwächen. Das war bei jenen Phänomenen nicht der Fall, deren Eintritt entweder überhaupt unberechenbar ist, oder es doch für den ursprünglicheren Menschen war, so vor allem das Gewitter mit seinen flammenden Blitzen, den rollenden Donnerschlägen, den niederschauernden Regenströmen, dem herabprasselnden Hagel, der vorausgehenden Windsbraut. Da wurde das Herz von Bangen und Entsetzen vor der unsichtbaren Macht ergriffen. Noch größer wurde der Schreck, wenn die Sonnenscheibe sich etwa plötzlich verdunkelte, und es nun mitten am Tage finster wurde, wenn der Erdboden unter den Füßen zu wanken begann und es schien, als wenn die ewigen Satzungen der Natur aufgehoben würden. Natürlich verspürte man auch sofort die Wirkungen aller solcher Vorkommnisse, entweder als wohlthätige, oder verderbliche, oder wohl gar als beide zugleich. Denn wenn im Gewitter der Blitz mit furchtbarer Gewalt zermalmend und zündend niederfuhr, so brachte der niederrauschende Regen dem dürstenden Erdboden Erquickung, der Pflanze neues Leben, und derselbe Sturmwind, der Bäume entwurzelte und Wohnungen zertrümmerte, reinigte die Luft von schweren Dünsten. Die Sonne, welche alles mit Freude und Wonne erfüllt, die Eisrinde sprengt, die Blume hervorlockt, die Saat reift und die Baumfrucht zeitigt, dieselbe Sonne sendet ihre Gluthpfeile herab,

und macht vor ihrem Feuerhauch alles dahinwelken. Dergleichen Wahrnehmungen mögen allerdings die nächsten Anknüpfungspunkte für sittliche Momente im Mythus dargeboten haben; obgleich wir entschieden in Abrede stellen, daß sie aus diesen überhaupt erst hervorgegangen seien. Denn es ist gewiß der Satz nicht richtig, daß erst eine unendlich lange Entwicklung erforderlich gewesen sei, ehe sittliche Vorstellungen zu den religiösen Vorstellungen getreten seien. Wir vermögen eine Sonderung des Sittlichen und Religiösen im Leben der Völker und besonders der alten Völker nicht vorzunehmen, auch keine Thatsachen dafür beizubringen. Eine naturalistische Denkweise muß freilich sich die Sache so vorstellen, daß erst die physische Erfahrung von heilsamen und dem entgegengesetzten Naturkräften die Menschen zur Auffindung der sittlichen Gegensätze von Gut und Bös angeleitet habe, jedenfalls ist aber der Sprung vom rein physischen Empfinden zum sittlichen Fühlen und Urtheilen kein gewagterer, als der vom Vernunftlosen zum Vernünftigen selbst, vom Affen zum Menschen. Umgekehrt sagen wir: im Besitz der Gabe, auf sittlichem Gebiet Gut und Bös, Edel und Gemein zu unterscheiden, schaute der Mensch das Naturleben an und ließ seine Gegensätze auf sich wirken, um sie zu Trägern des sittlich Guten oder Bösen zu machen. So ist denn die Grundeintheilung für den Mythus, wenn wir ihn nach seinem sittlichen Gehalt hin anschauen, gegeben: den segensreichen, erzeugenden und erhaltenden Naturmächten stehen die verderblichen, zerstörenden entgegen; freundlichen, lichten Gewalten feindselige dunkle. Die den sittlichen Ideen entsprechendsten Erscheinungen im Leben der Natur sind Licht und Finsterniß; an sie lehnen sich daher die tiefsinnigsten, speculativsten unter den sittlichen Ideen an, ja sie werden recht eigentlich Träger der beiden ethischen Principien. Je tiefer aber hier die Auffassung, je ausschließlicher die Gegensätze, desto höher die Stufe, welche die Mythologie eines Volkes einnimmt. Beurtheilen wir sie nach diesem Maßstab, so steht uns die deutsche unbedingt am höchsten. Was die Tiefe der sittlichen Momente anlangt, läßt der

Deutsche den Griechen weit hinter sich, wie er denn auch vor diesem ein eigentliches Götterepos besitzt. Zeitlich, läßt sich überhaupt hier von Zeit reden, fällt demnach die Aufstellung sittlicher Ideen mit der Ausgestaltung religiöser Vorstellungen zusammen. Bei reinen Naturmächten kann der Mensch nicht stehen bleiben, er muß ihnen eine Gestalt geben und zwar eine möglichst concrete, er personificirt. Es ist uns vergönnt, den Proceß der Personificirung einigermaßen zu beobachten. Gehen wir nämlich so weit als wir können zurück, so finden wir, daß in den Mythologien Person und Sache mehrfach noch zusammenfallen. Eine der bekanntesten arischen Gottheiten z. B. ist Sôma (Haôma), ursprünglich eine Pflanze, asclepias acida, dann der aus ihr bereitete berauschende Trank, endlich eine Gottheit, die vom Menschen Besitz ergreift. In gleicher Weise verhält es sich mit der den meisten indogermanischen Stämmen gemeinsamen Gottheit Djaus, die ursprünglich das strahlende Himmelsgewölbe, den lichten Himmelsraum, bedeutet, dann den vom Licht gebrachten Tag, endlich ein göttlich persönliches Wesen mit dem Beinamen Vater Dies-piter, Jupiter. Redensarten wie die lateinischen „sub Jove divo, frigido, unter heiligem, freiem Himmel" lassen die sachliche Bedeutung noch klar genug hindurchschimmern. Auch die spätere Zeit hat davon noch einige Erinnerung sich bewahrt. In der griechischen Mythologie treten neben die Götter *θεοί* die Dämonen (*δαίμονες*); es sind damit aber ursprünglich nur zwei Seiten an dem einen Wesen ausgedrückt. Denn während *θεός* die Gottheit als Persönlichkeit bezeichnet, hebt *δαίμων* mehr die im Leben und der Natur hervortretende Macht des Gottes, also seine naturhafte Seite hervor. Erst von Hesiod an werden die *δαίμονες* zu einer bestimmten Götterklasse erhoben. Von unserem Standpunkt aus urtheilen wir über diese Erscheinung: Nachdem der Mensch den persönlichen Gott an die Naturmächte verloren hatte, suchte er ihn im mythenbildenden Proceß wieder zu gewinnen. Das creatus ad deum kehrt sich um in das creatus ad hominem. Noch immer aber war ein Schritt, wenn auch kein großer, von der reinen Naturgottheit,

bei deren Ausbildung die eudämonistische Seite des Heidenthums hervortritt, zu dem voll-persönlichen, zur sittlichen Potenz erhobenen Gotte, in dem sich der entgegengesetzte Zug, ein theistischer, geltend macht, zu thun. Hier nämlich ist man bestrebt, die Gottheit von der Welt zu sondern, sie über dieselbe hinauszuheben, sie von ihrer Naturverhaftetheit frei zu machen. Erst jetzt tritt denn die volle Beseelung der Gottheit ein; denn erst jetzt hat sie sich völlig von ihrer Naturbasis losgerungen und damit zu einer selbständigen Existenz gebracht. Hievon scheint gleichfalls die spätere Zeit noch etwas gewußt zu haben. Griechische wie deutsche, ja die gesammte indogermanische Mythologie weiß von Mächten, die vor den Göttern bereits existirten, mit diesen in Kampf geriethen, aber unterlagen. Bei diesen Mächten, es sind die Titanen und Riesen, leuchtet der Naturgrund noch ziemlich deutlich hervor. Zwar auch hier sind es schon zu Personen verdichtete Naturmächte, wesentlich aber letztere noch, wie sie die offenbar ungezähmte Kraft der Elemente repräsentiren. Es sind unter diesen Titanen und Riesen Naturphänomene wie vulkanische Eruptionen und Erdbeben bei den südlichen, Schnee und Eis bei den nordischen Völkern zu verstehen. „Die älteste Götterdynastie sind die Riesen" und die späteren Götter haben an ihnen Vorbilder. Aber als das Wilde und Ungezähmte treten sie in Kampf zu den die Ordnung darstellenden späteren Gottheiten. Eine offene Frage ist's noch, ob diesen Mächten ein wirklich historischer Cult zuzugestehen sei, oder nicht; Nägelsbach verneint es entschieden und findet jene Wesen nur aus der Forderung hervorgegangen, den späteren Göttern einen Ursprung zu geben. Nur als Frage möchten wir den Gedanken aussprechen, ob nicht die Aufstellung solcher einmal der Natur so stark noch verhafteten, das anderemal bereits von ihr befreiten und persönlich gewordenen Mächte etwa nur den mythologischen Proceß im Allgemeinen, den Uebergang von Naturmacht zur Person wiederspiegele. Sei dem nun, wie ihm wolle, fest steht, daß wir selbst unter den späteren Göttern einen Unterschied zwischen solchen zu machen haben, bei denen sich mehr oder weniger von

ihrem ursprünglichen, d. h. naturhaften Wesen entdecken läßt, es sind dies eigentliche Erd-, Feuer- und Luftgottheiten und solche, die fast rein theistische Gebilde geworden sind. Nur weil die ersteren in die neue Ordnung der Dinge sich später fügten, fanden sie Aufnahme unter die Olympier. Das ganze System ist demnach nur der Reflex des vom Menschengeist in Fluß gesetzten mythologischen Processes. Dem Alterthum selbst scheint das in der sinnigen Prometheussage zum Bewußtsein gekommen zu sein. Prometheus, der reflectirende Menschengeist, wendet sich den neuen Göttern zu, er wird Schöpfer eines neuen Göttersystems. Das alte Götter- und Cultussystem war untergegangen, ein neues wurde vom Menschengeist geschaffen.

Nach dem bisher Erörterten ist es klar, daß der Polytheismus als nothwendiges Resultat einer in die Natur sich verlierenden religiösen Anschauung anzusehen ist. Das eine göttliche Wesen wird in so und so viele Einzelwesen zersplittert, die alle nur Manifestationen, nur Ausstrahlungen des einen Wesens sind. Bildet die sinnliche Wahrnehmung die Basis, auf der das ganze System sich aufbaut, so haben wir doch in der religiösen Anlage des Menschen selbst die Gesetze zu suchen, nach denen gebaut wird, vielleicht nicht mit Ausschluß aller Erinnerungen und Nachklänge von der dem Menschen zu Theil gewordenen Uroffenbarung. Ein stricter Be- und Nachweis hiervon wird sich allerdings kaum geben lassen; denn vieles von dem, was die Apologetik gern als Ausfluß, als letzte Reste dieser Uroffenbarung ansieht, läßt sich auch auf andere Weise erklären, als Ausfluß nämlich der allgemein-religiösen Anlage des Menschen. Jedenfalls wird eine gesunde Apologetik nur mit größter Vorsicht von der bewunderten Uebereinstimmung der Völkermythen und Sagen unter sich, wie ihrem Anklang an biblische Ueberlieferung Gebrauch machen.

Den nächsten Grund zu einer Gliederung der Götterwelt scheinen die Elemente gegeben zu haben; es lassen sich die Dynastien und Familien der Götter ohne Schwierigkeit auf bestimmte Trilogien zurückführen. Den wirklichen Naturgöttern

liegen Luft, Wasser und Feuer zu Grunde; die Erde als Allmutter (πάμματωρ), Mutter der Götter und Menschen, die alles ernährende göttliche Kuh (γαῖα und Kuh lautlich verwandt) gehört allen an. Jene Elemente zu Grunde gelegt, ist der deutschen Trilogie: Odin, Hönir, Loki die griechische Zeus, Poseidon, Hephästos zur Seite gestellt worden. Jede Naturgottheit bietet aber der Betrachtung verschiedene Seiten dar, je nach den Wirkungen, die von ihr ausgehen, dies ein zweiter Grund zur mythologischen Gliederung. Wie die Erde die gütige Mutter aller Wesen ist (πάντων μήτηρ), so ist sie zugleich die, in deren Schooß alle Lebendigen wieder zurückkehren. Die Lebensmutter wird also zur Todesgöttin. Nicht anders die Helja, Helle (vergl. die indische Kali) der Deutschen; ursprünglich die erhabenste Gottheit als die alles Leben wirkende Mutter, ist sie später zur finstren Todesgöttin, ja zum grauenhaften Scheusal geworden. Ihrem Doppelcharakter gemäß ist sie halb weiß, halb schwarz. Genau dieselbe Erscheinung läßt sich bei dem höchsten Gott der Griechen und Deutschen aufweisen. Auch er zeigt das Janusgesicht. Es wird nämlich zwischen dem mildfreundlichen Zeus (μειλίχιος) d. h. dem klaren Sommerhimmel und dem zürnenden (μαιμάκτης), dem stürmischen Winterhimmel unterschieden. Odin hat an Uller einen Doppelgänger. Ist Odin der Gott des sommerlichen Himmels, so Uller der des winterlichen, wenn jener das Regiment führt, steigt dieser zur Unterwelt hinab. Uller, demnach nur der winterliche Odin, hat aber als solcher selbstständige Existenz gewonnen. Das zu verfolgen ist wichtig, weil es uns ein Fingerzeig ist, wie es zum Polytheismus kommen konnte. Vervielfachung, wenigstens Verdoppelung der Gottheiten war weiter durch die Differenzirung der Geschlechter nahegelegt. Auch hier werden wir zunächst wiederum bei dem Naturgrunde stehen bleiben können. Neben die zeugende und befruchtende Kraft stellt sich die empfangende und gebärende. So erscheint in der Mythologie der Veden als erstes Götterpaar Himmel und Erde, jener als Vater, diese als Mutter gefaßt. Uranus wird vom Griechen als Gatte der Erde (Gaia) gedacht,

die erste Frucht ihrer Umarmungen sind die Titanen. Allgemein wird angenommen, daß dem Homer sich die höchste Gottheit in der Doppelgestalt des Zeus und der Here darstellte. In diesem Sinne kann Here die Erhabenste unter den Göttinnen, kann sie Schwester und Gemahlin des Zeus (κασιγνήτη ἄλοχός τε) genannt werden. Schon ihr Name weist auf die Himmelsgottheit (svar) hin. Freyja, die deutsche Liebes- und Frühlingsgöttin, ist ursprünglich Odins Gattin, also wahrscheinlich auch nur der Gott in weiblicher Fassung. War man nun so weit in der Gliederung vorgeschritten, so lag auch das Weitere nahe, nämlich die Götterwelt nach der Familie zu gliedern. Wir finden daher bei Deutschen, Griechen und Indern Gottheiten, die zu einander im Geschwisterverhältniß stehen. Zeus, Poseidon und Hades sind Brüder, Freyja ist Schwester des Frey. Vielleicht ist das Geschwisterverhältniß älter noch als das Kindesverhältniß. Die Vielheit der Götterwelt verdankt nämlich ihre Entstehung auch der Hypostasirung und Personificirung von gewissen Eigenschaften der Götter. Denn es ist ein wesentlicher Zug aller heidnischen Religion immer und immer wieder die einzelnen Momente auseinanderzulegen, um sie dann wieder zur Einheit zurückzuführen. So sind Athene, Apollo, Hephästos, Ares, Kinder des Zeus, nur Emanationen aus ihm, die oder jene Seite an ihm zur Darstellung bringend. Athene und Apollo aus dem Dunkel der Nacht geboren sind Epiphanien des Lichtes, wobei, wie bei Athenes Geburt, der späteren, aber vielleicht uralten Sage nach an einen Naturvorgang, an den aus dem Dunkel der Wetterwolke zuckenden Blitz, gedacht wurde. Athene entsprang bekanntlich in voller Rüstung dem Haupte des Vaters. Es würde uns zu weit führen in die Details der Forschungen hierüber einzugehen, nur erwähnt mögen noch die wirklichen Abstractionsgottheiten sein, Erzeugnisse einer späteren Zeit. „Der Name Gott," bemerkt Nägelsbach, „hat eine Bedeutung, deren Vollsinnigkeit wir gar nicht kennen. Der Name Gott wird mit Begriffen wie Ruhe, Wahrheit, Gesetz, Krieg, Uebermuth u. a. verbunden. Eine an-

dauernd wirksame Potenz ist dem Alten numen." Zuletzt sei noch, um den Reichthum indogermanischer Mythologie erklärlich zu machen, auf die Verschmelzung der Systeme und Culte verschiedener mit einander in Berührung gekommener Völkerschaften zu einem mythologischen System hingewiesen. Von welchem Einfluß gerade dies Moment gewesen sein mag, vermögen wir jetzt kaum mehr zu ermessen, da sich die Sonderung der einzelnen Elemente einer Fixirung durch die historische Forschung entzieht. Von unberechenbarem Einfluß ist jedenfalls der Orient, besonders Phönicien und Kleinasien mit ihren Culten auf das Abendland, speciell das griechisch-römische gewesen. Beispielsweise erinnern wir an die Aphrodite der Griechen, die zweifelsohne eine semitische Gottheit und zwar von weitestem Umfang, durch phönicische Vermittlung Aufnahme in den Kreis der griechischen Gottheiten fand. Ihre Beinamen „die Kyprische und Kythäreische (*Κύπρις, Κυπρογένης — Κυθερεία*) weisen auf zwei uralte Emporien der Phönicier, die zugleich älteste Sitze des Aphrodite-Cultus waren, hin, als Vermittlerinnen ihres Cultes an das Abendland. Diese Gottheit mit ihrem Cult ist übrigens höchst instructiv dafür, wie der Indogermane eine semitische Göttin umzubilden verstand. Die Züge ungebrochener, gemeiner Sinnlichkeit werden vom Griechen in eine Sinnlichkeit wenigstens höherer, ächt griechischer Art verklärt. Ebenso ist bekanntlich der Kybele-Cultus, der in Griechenland Eingang fand, kleinasiatischen und jedenfalls semitischen Ursprungs. Die deutsche Mythologie anlangend, erinnern wir, was Verschmelzung der Culte betrifft, an das allerdings noch nicht aufgeklärte Verhältniß der Wanen zu den Asen. Nach Annahme neuerer Forscher gehörte die Verehrung jener mehr den suevischen, dieser den gothischen Stämmen an.

Hier nun haben wir unsere Untersuchung über das Verhältniß von Indogermanen- und Semitenthum wieder aufzunehmen. Ohne Zweifel ist die Wahrnehmung eine richtige, daß der semitische Polytheismus ein andersgearteter ist, als der indogermanische; aber eine Verkennung des Thatsächlichen müssen



wir es nennen, wenn Renan die Behauptung aufstellt: die Semiten seien natürlicherweise monotheistische Völker, instinctiv ebenso zur Religionsform des Monotheismus prädisponirt, wie die Indogermanen zu der des Polytheismus. Das Nächstfolgende wird vorläufig die Unhaltbarkeit solcher Behauptung, weil deren Widerspruch mit den einfachen geschichtlichen Thatsachen darthun. Ein auch nur flüchtiger Blick auf Mythologien und Culte beider Rassen beweist, daß ein Unterschied zwischen beiden Polytheismen allerdings besteht, die Frage ist nur die, welcher? Es ist nicht leicht, darauf eine kurze und bündige Antwort zu geben, weil mit dürren Worten der Unterschied nicht bestimmbar ist. Einmal sind die Grenzen zu flüssig, denn, wie bemerkt, ist ein Hinübergreifen der semitischen Religionen in die indogermanischen constatirt, und es läßt sich deßhalb nicht immer mit Bestimmtheit sagen, was genuin semitisch oder indogermanisch in der griechischen Mythologie z. B. ist; das andere Mal ist das Material, was uns semitischerseits zu Gebote steht, ein sehr spärliches. Was wir über semitische Religionen wissen, verdanken wir allermeist immer noch abendländischen Quellen, und diese fließen oft ziemlich trübe. Die Resultate der neuesten Forschungen wollen aber mit großer Vorsicht verwendet sein, da sie als zu wenig gesichert zur Zeit noch anzusehen sind. Wie spärlich z. B. ist das, was wir auch nach den neuesten Untersuchungen über die vorislamische Religion wissen! Der erste Eindruck nun, den wir bei flüchtigem Vergleich zwischen Semitismus und Indogermanismus von religiöser Seite bekommen, ist der, daß der semitische Polytheismus weit kahler, ideen- und gestaltenloser, daher auch weit farbloser, als der indogermanische sich ausnehme. Eine auffällige Armuth tritt auf semitischem Boden da zu Tage. Bei näherem Zusehen finden wir zwar überall Ansätze zu Gebilden der Mythologie, ähnlich denen, die der Indogermanismus uns in so reicher Fülle vorführt, es sind aber doch nur Ansätze und Anfänge. Von selbst versteht es sich, daß Hand in Hand mit der Armuth an mythologischen Vor-

stellungen die an plastischen Gebilden geht, ja als deren nothwendige Folge angesehen werden muß. Denn auf das engste hängt der Mangel an künstlerisch-gestaltendem Sinne bei dem Semiten mit seinem Unvermögen, Phantasiegebilde zu schaffen, zusammen. Nach drei Seiten kommt aber unseres Bedünkens diese Armuth und Kahlheit im semitischen Polytheismus zur Erscheinung: erstens in der Armuth an Götterindividuen, zweitens dem Mangel an mythologischen Ideen, drittens — dies die nothwendige Folge davon, — dem Mangel an Gliederung und Systematisirung der Götterwelt. Durchmustern wir die Reihe der semitischen Gottheiten, so werden wir bald am Ende sein. Die Nomenclatur der Götterwelt ist hier eine sehr beschränkte, nur wenige Wurzeln, um uns des Ausdrucks zu bedienen, dafür aber um so mehr Derivata und Composita.*) Vor allem begegnet uns der hebräisch-phönicische Baal, bei den Syrern als Beal, bei den Chaldäern als Bel verehrt. Eine generelle Gottheit, finden wir ihren Namen in einer Menge von Zusammensetzungen, die theils auf ein bestimmtes Verhältniß zu dem Gott, theils auf seine örtlichen Culte hinauslaufen, wie: Baal-Melek, Baalsamin, Balmalkus, Baal-Berith, Baal-Peor, Baal-Gad, Baal-Zoar, Baal-Thamar u. a. m. Dieselbe Bewandtniß hat es mit Moloch, einer, wie es scheint, vorwiegend den Ammonitern zugehörigen Gottheit, die aber wie Baal Gemeingut aller semitischen Stämme gewesen sein muß, was aus den zahlreichen Variationen und Zusammensetzungen seiner Namen erhellt als: Milichus, Milcom, Milcam, Malcka, Adramelek, Anamelek, Melkart. Adonis nimmt neben Baal sich nur wie ein Synonym aus, ebenso der gleichbedeutende Marnas, der Gott Gazas. Stellen wir nun neben diese männlichen Gottheiten die ebenfalls allgemein semitischen weiblichen die Aschdoret (Astarta) und Aschera, die Atargatis oder richtiger wohl Tirgata, die Derketo der Griechen, nebst der Mylitta der Babylonier,

*) Geschichte des Alterthums v. M. Duncker. 2. Auflage. Berlin 1855. Bd. I. Die Mythologie der Semiten v. K. Schwenk, Frankfurt 1849.

nennen wir noch einzelne Localgottheiten, wie jenen gaditischen Marnas, den moabitischen Chamoz, den philistäischen Dagon, rechnen wir endlich die kleinasiatischen, jedenfalls aber semitischen Gottheiten der Lyder, Karer, Kappadoker Men und Ma hinzu, so sind wir so ziemlich mit unserer Musterung fertig. Der Götterkatalog der Assyrer erscheint allerdings weit reichhaltiger mit seinem Anu, San, Adar, Nebo u. a.; allein bewegen wir uns hier auch auf noch zu wenig geklärtem Boden, so viel darf als gesichert gelten, daß wir selbst hier zuletzt dieselben Typen in nur unwesentlichen Modificationen wiederfinden. Daß eine ziemliche Reihe von assyrischen Gottheiten rein semitisch sind und daher mit denen anderer Stämme übereinstimmen, ist erwiesen. Nur ein, und zwar ursemitisches Volk scheint diesen Mangel an Götterindividuen nicht zu theilen, die Araber, von denen berichtet wird, daß sie in ihrer Kaaba so viel Idole aufgestellt hatten, als es Tage im Jahre gibt*), bei denen wir auch eine Reihe ziemlich fremd und unter sich different klingender Namen finden, wie Lât, Uzz, Kaïs, Wadd, Sawa; allein theils erweisen sie sich als Namen von Gestirnen, theils lassen sich selbst hier Spuren allgemein semitischer Zugehörigkeit nachweisen; wir begegnen dem El unter der Form Allah, ihm zur Seite die weibliche Alilat Die Vielheit der arabischen Idole aber erklärt sich gewiß am füglichsten aus der Vielheit der einzelnen, von einander in Unabhängkeit lebenden Stämme. Doch davon später ein Mehreres.

Wie anders dagegen die Mythologie des Indogermanen! Sie kennen zu lernen erfordert ein umfassendes Studium, und die Werke allein über die griechische Mythologie würden eine kleine Bibliothek ausmachen. Bei dem offensten Sinn für die Natur in all ihren Erscheinungen, bei einer eminenten Feinheit der Beobachtung, finden wir bei dem Indogermanen eine Tiefe des Gedankens, eine Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der

---

*) Gemäldesaal der Lebensbeschreibung großer moslimischer Herrscher von Hammer-Purgstall. I. Bd. Mohammed 174.

Phantasie, eine Kraft zu trennen und zu einen, ein Organisations- und Systematisirungstalent, das uns in Erstaunen setzt und sich nur aus dem Vollbesitz von Kraft und Lebensfrische, wie sie an der Schwelle historischen Daseins stehenden Völkern eignet, erklärt. Dem Indogermanen lebt und vergottet sich die ganze Natur, kein Lichtstrahl der Schöpfung geht ihm verloren, sondern reflectirt sich in seinem Geist als Göttliches und bekommt von der gestaltenden Phantasie Gestalt und Form. In der Wolke schaut der Grieche bald die milchende Kuh, bald den stoßenden Widder, die hüpfende Ziege oder das weidende Lamm. Zeus trägt die schreckliche Aegis, die Sturm- und Wetterwolke, und entsendet aus ihr als zermalmenden Donnerkeil den flammenden Blitz. Der farbige Regenbogen wird zum Wunderkind der schnellfüßigen Götterbotin Iris. Selbst die Sturmwinde nehmen concrete Gestalt an; in ihrer Behausung, den Felsenhöhlen des rauhen Thraciens, führen sie ein Leben in Saus und Braus und stürmen auf den Wink ihres Herrn und Meisters im wilden Anlauf hervor. Jeden Baum und Hain, jeden Thalgrund und Bergesgipfel, jede Grotte und Quelle, jeden Fluß und Bach erhebt der Grieche, allgemeiner der Indogermane zu göttlich belebten Wesen, göttlich verehrt mit Gebet und Opfer, Altar, Blume und Kranz, bevölkert von phantastischen Wesen wie Nymphen, Najaden und Dryaden, Panen und Satyrn. Laut brüllend wälzt der Strom in der Kraft des Stieres seine Fluthen über das Felsgestein, und je nach seinem Lauf stellt er sich als muthwilliger Jüngling, oder bedächtiger Greis dar. Und wie Himmel und Erde, so wird nicht minder das Meer, dieser Proteus, belebt und bevölkert. An seinen Gestaden führen im Glanz des Mondes reizende Seejungfern ihre anmuthigen Tänze auf; über seine empörten Wogen treibt der breitbrustige Poseidon die schaumbedeckten Rosse in fliegender Eile dahin, in der Hand den Dreizack, womit er die Ufer der Länder erschüttert. Sein Gefolge bilden auf Muscheln blasend Tritonen mit schilfumkränztem Haupte. In den wüsten Massen der Meeresfelsen erblickt die rege Phantasie das Werk unge-

schlachter Cyklopen, und Sirenen singen mit ihren Zauberliedern den Schiffer in das nasse Grab hinab. Kein Farbenton, keine noch so feine Schattirung in dem großen, bunten Teppich der Natur, die dem Auge des Indogermanen entginge, und es bekommt alles seine eigene Existenz: der wolkenlos-blaue, wie der wolkig-gestreifte, und der wetterschwarze Himmel, das spiegelglatte, wie das vom Sturmwind aufgewühlte, tückisch-wandelbare Meer. Wir schreiben keine Mythologie, nur in äußersten Umrissen zeichnen wir jene Wunderwelt der Phantasie. Nicht nur das Reich der Töne und Farben, nicht nur die Welt der sicht- und greifbaren Körper ist dem Indogermanen das bildsame Material, woraus seine geschäftige Einbildungskraft schafft und formt, auch das Gebiet des Unsichtbaren, die Welt der Abstractionen und Ideen wird unter seiner Hand zum fügsamen Stoff. So begegnen wir mythischen Wesen, wie den Mören und Nornen, den Schicksals- und Todesgöttinnen, der sinnbethörenden Ate, die selbst Zeus zu betrügen wagte und dafür von ihm aus dem Olymp geschleudert würde. Ihr folgen leichten Fußes die Bitten, „Litai", die schmeichelnd wieder gut zu machen suchen, was Ate verdarb. In den Vordergrund tritt unter diesen Ideenverkörperungen Nemesis, die Göttin der Strafgerechtigkeit, mit der Peitsche in der Hand, und die Erinyen, Elementargottheiten der sittlichen Welt, die, selbst die Frucht ersten Frevels, nun zu Rächerinnen jeglichen Verbrechens auf Erden, besonders der Impietät und des Meineides bestellt sind. Reihen wir endlich noch dieser Fülle mythischer Gestalten diejenigen an, welche die Localsage gebar, die eigentlichen Localgottheiten, so kann uns über dem Gewimmel der göttlichen Wesen schwindeln. Ist's nun der Grieche, der mit angebornem Kunstsinn eine Götterwelt voll höchsten Glanzes, vollendeter Anmuth schuf, der wie instinktiv jenen schmutzigen Mythus von der Entstehung der Aphrodite, der kosmogonischen Liebesgottheit des semitischen Orientes, in ein anmuthiges Kunstgemälde umwandelte, übertrifft er damit alle anderen Brudervölker, vor allem das indische, das gleichsam erdrückt von der riesigen

Ueppigkeit der umgebenden Natur, die Phantasie nicht zu zügeln im Stande war, und deßhalb nur Mißgestaltungen des Gedankens und der Plastik hervorbringen konnte, so dürfen wir doch kühn behaupten: was Tiefe des Gedankens, was Reinheit der Idee und Kraft der Speculation anlangt, so steht ihm ein anderes Volk mindestens gleich, ja es läuft ihm den Vorrang ab, und das ist das deutsche Volk. Mit einem Worte nur sei hier auf den Unterschied zwischen griechischer und deutscher Mythologie hingewiesen. Bei dem Deutschen überwiegt der Naturmythus, weil er nicht in dem Grade wie bei dem Griechen in den Fluß plastischer Bildung kam. Dafür jedoch zeichnet den deutschen Mythus seine Tiefe aus. Ein gewisser schwermüthiger Ernst, der zur ahnungsvollen Prophetie sich steigert, kennzeichnet die deutsche Mythologie, während über dem Olymp Griechenlands die Bläue südlichen Himmels sich wölbt.

Ebenso wie dies Moment, also die Armuth an mythischen Schöpfungen, ist ein zweites mit ihm gegebenes Kennzeichen des semitischen Polytheismus, wir meinen die Armuth, den Mangel an mythologischen Ideen. Ueberall betont der Semit bei seinen Göttern das Naturhafte, überall läßt er diese Seite an ihnen hervortreten. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß all' den oben aufgezählten semitischen Gottheiten nur die zwei elementaren Principien: das des zeugenden und erhaltenden und des vernichtenden Naturlebens zu Grunde liegen. Sie aber sind das jeder Mythologie Nächstliegende. In den geographischen, also localen Verhältnissen der räumlich engbegrenzten semitischen Völkerwelt wird gewiß der Grund dafür zu suchen sein, daß diese beiden Principien ihre Träger in den Gestirnen, vornehmlich in Sonne und Mond fanden. Baal wie Moloch sind Sonnengottheiten, wie denn ersterer geradezu den Beinamen Sonnenbaal (Baalsamin) führt und später mit einem Strahlenkranz um das Haupt abgebildet wurde. Weil nun diese Gottheit im Orient zugleich als eine verzehrende und verderbliche auftritt, — denn die Gluth der südlichen Sonne tödtet im Hochsommer alles Leben, — so wird ihr Cult auch ein finstrer

und blutiger. Das weibliche Gegenbild zu Baal ist die Melêchet oder Baaltis, die Mondgöttin, wahrscheinlich die Alilat der Araber. Sie repräsentirt die empfangende, weiblich-fruchtbare Seite des Naturlebens. In der Aschera-Mylitta, der Atagartis und Aschdoret haben wir desgleichen Repräsentantinnen mütterlicher Fruchtbarkeit zu erblicken. Ihnen sind Taube und Fisch, Thiere von ausgezeichneter Fruchtbarkeit, heilig. Die philistäische Gottheit Dagon, halb Mensch, halb Fisch, scheint männlicherseits die belebende Naturkraft darzustellen. So bewegt sich denn aller semitische Naturmythus um die beiden Pole: Entstehen und Vergehen, Leben und Tod, Sommergluth und Frühlingstreiben. Wenn der Sirius aufgegangen und die Gluthhitze der Sonne alles versengt, verbrennt Baal sich selbst; wenn aber der Frühling gekommen ist und mit ihm ein neues Leben grünt, ersteht der Gott neuverjüngt aus seinem Grabe. Es ist zuletzt nur das eine Lied der Klage, die eine Weise des Jubels, die hier ertönt; nur als Variationen des gleichen Themas hören wir das Linos-Attys-Adonis-Lied den Orient durchklingen. Also zuletzt nur eine einzige Idee, die wir in der semitischen Mythologie finden.

Vergleichen wir dagegen wiederum den Polytheismus der Indogermanen: Welch ein Reichthum an Ideen! Zwar im Grunde gibt es auch hier der Gedanken nicht allzuviele, aber bei weitem größer ist doch ihr Fond. Wenn auch der Vorgang des Werdens und Vergehens hier ebenfalls den weiten Rahmen für die bunte Welt der mythologischen Gebilde abgibt, einmal kommen neben ihm andere Momente noch zur Geltung, das andere Mal wird er in viel umfassenderer Weise ausgebeutet. Wir haben darauf hin jetzt unser Augenmerk zu richten. Auf gewisse allen Indogermanen gemeinsame und von ihnen bereits in der Urheimath besessene Ideen hinzuweisen, fanden wir bereits Gelegenheit. Selbst der Gedanke an das Leben nach dem Tode muß die Geister damals schon beschäftigt haben. Von Naturphänomenen scheint aber keines in dem Maße auf die Gemüther gewirkt zu haben, als das Gewitter. Der daraus entnommene

mythische Grundgedanke, bald so, bald anders variirt, ist der: Ein Gott besiegt einen Dämon, der ihm seine Kühe geraubt hat, und führt diese aus der Höhle, worin er sie verborgen hat, zurück. Der Gott, führe er den Namen Indra oder Tristya oder Herakles, ist der heitere, blaue Himmel, der Dämon die Gewitterwolke, die Kühe sind das in der Luft angesammelte Wasser, das von den Wolken zurückgehalten wird; mit der Keule des Blitzes werden die Wolkenmassen gespalten, aus denen sich nun ungehemmt der fruchtbare Regen ergießt. Niemand wird in diesem Mythus die Allegorie des Gewitters verkennen. Es ist aber gerade diese majestätischste aller Erscheinungen in der Natur, welche Quelle einer ganzen Reihe von mythischen Vorstellungen wird, und es hat Adalbert Kuhn in der bereits angezogenen Monographie sie uns vorzuführen versucht. Alle Sagen von der Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes mögen das Gewitter zum Hintergrunde haben. Das irdische Feuer wird von einem vogelähnlichen, halbgöttlichen Wesen als himmlischer Funke im Blitz dem Menschen herabgebracht. Dieser Funke entsteht, wie bei irdischer Feuerentzündung, durch drehende Reibung eines Holzes in der Höhle eines anderen. Damit war denn eine andere weitgreifende Vorstellung, die vom Sonnenrade gegeben. Neben dem Gewitter spielt aber jedenfalls die Sonne, als Träger und Spender von Licht und Wärme, die wichtigste Rolle in der Mythologie des ältesten Indogermanenthums. Mit der Vorstellung von der Herabkunft des Feuers verbindet sich die andere von der Herabbringung des Göttertrankes. Nach Kuhn liegt diesem Mythus die Anschauung von der Weltesche zu Grunde, der Yggdrasil altnordischen Glaubens, d. h. dem über den Himmel in langen und vielfach verzweigten Streifen sich hinziehenden Wolkenbaum, welcher die ganze Welt zu umfassen scheint. Das köstliche Naß ist der befruchtende Thau und Regen. Von hieraus fände dann jener dunkle nordische Mythus seine Erklärung, daß Odin sein Auge für einen Trunk aus Mimirs Brunnen verpfändet; wir würden das Verschwinden der Sonne hinter den Wolkensee als Regenquellen unter dem

Bilde der Verpfändung des Himmelsauges an einen gewaltigen Riesen erkennen. Inder und Deutsche wissen nämlich von einem Raube des Göttertrankes, den Indra-Odin in der Gestalt eines Vogels dem hütenden Dämon entreißt. Ist die Deutung richtig, dann würden wir auf den ersten Mythus von Raub und Wiedergewinnung der himmlischen Wolkenkühe zurückgeführt. Festeren Boden, als hier, wo noch gar vieles unsicher und dunkel ist, fühlen wir unter uns, wenn wir die späteren ausgestalteten Systeme der einzelnen Völker in's Auge fassen. Wir begegnen da einer Fülle von Gedanken, die, obwohl sie zuerst als unentzifferbare Gedankenhieroglyphen erscheinen, doch oft genug den Schlüssel zu ihrer Enträthselung darbieten. Hier wird es uns klar, daß der Mythus ursprünglich Naturmythus, der Spiegel ist, der das große Leben der Natur in ihren gewaltigen Gegensätzen im Bewußtsein des Volkes reflectirt. Die Mythen lassen sich, glauben wir, ihren Ideen nach in gewisse Gruppen zusammenordnen. Die erste Gruppe bilden die, welche vom Werden und Kämpfen der Götter mit Titanen, Giganten und Riesen erzählen, also Mythen theo- und kosmogonischen Inhaltes. Ungeordnete Naturkräfte ringen mit ordnenden, gestaltenden Mächten. Daher der weitere Ideengang: die Cultur im Streit und Gegensatz mit der Uncultur. Es treten einzelne Gottheiten ganz ausgeprägt als Culturgottheiten auf, z. B. Thor. Reich an kosmogonischen Mythen ist besonders der Grieche. An diese Gruppe schließt sich die der Baumythen an, deren Gedanke in dem nordischen Mythus von Svadilfari, d. h. dem Eisfahrer, eine so überaus anmuthige und faßbare Gestalt gewonnen hat. Ein Bergriese erbietet sich den Göttern eine unbezwingliche Burg um den Preis von Sonne, Mond und Freyja, d. h. den milden, wolkenlosen Himmel der schönen Jahreszeit zu bauen. Allein der Baumeister wird noch in der letzten Stunde listiger Weise um den Lohn gebracht und Asen- wie Menschenwelt vor dem Entsetzlichsten bewahrt. Damit sind wir bereits in die gewordene Welt hineingetreten, mit der die meisten und sinnigsten Mythen sich beschäftigen. Fast unabsehbar ist die Reihe

derer, welche sich um die Gegensätze: Entstehen und Vergehen, Blühen und Welken, Frühling und Herbst, Sommer und Winter und das hiermit gegebene Moment des Culturlebens, des Säens und Erntens bewegen. Seine Vielgestaltigkeit und Ausbreitung verdankt zuerst dieser Mythenkreis der Mannichfaltigkeit des Lebens an sich: dem Schmelzen des Eises unter dem Hauch der Frühlingslüfte, der wachsenden Sonnenkraft, dem Aufblühen der Blume, dem Grünen von Baum und Strauch, dem wiedererwachten Lied des Vogels, dem Leben also, wie es aus tausend Poren der Erde entquillt und dem entsprechenden Gegensatz: dem Schwinden dieses Lebens, wenn die Blume welkt, und das Laub raschelnd zur Erde fällt; zum andern aber auch dem Umstand, daß der hier angeschlagene Ton in der Brust des Menschen einen tiefen Wiederhall findet. Denn all' das, was von Freud und Leid das Menschenherz bewegt, spricht sich in dem Pulsiren des Naturlebens zur Zeit des Frühlings und Herbstes aus, wie beide an sich schon die entgegengesetzten Empfindungen von Lust und Wehmuth, Freude und Schmerz in uns erzeugen. Hier nun berühren sich Orient und Occident nahe, und besonders die griechische Mythologie erscheint in dieser Partie von orientalischen und semitischen Elementen stark gesättigt. Wir erinnern an die Culte der Aphrodite, Kybele, des Dionysius und die ihnen zugehörigen Fabeln von herrlichen Jünglingen, wie Adonis, Linos, Kinyras, Attis, Hyakinthos, den Lieblingen einer Aphrodite, Rhea, Kybele oder Apolls. Es sind Jünglinge, die in der Blüthe der Jugend und Schönheit umkamen, von wildem Eber zerrissen, von der Wurfscheibe im Spiel zu Tode getroffen, oder sich selbst verstümmelnd. Als um den Besitz des schönen Adonis Aphrodite und Persephone sich streiten, entscheidet Zeus, daß der Begehrte bei jeder der Göttinnen ein halbes Jahr bleiben solle. Der Sinn des Mythus ist klar: das vegetative Leben welkt vor der Sonnengluth dahin, um bei Jahresbeginn auf's neue zu treiben. Was das Semitisch-Orientalische dabei anlangt, so erinnern wir zuerst an die ächt semitischen Namen Aphrodite, Adonis, Linos, sodann

an die in morgenländisch-orgiastischer Weise begangenen Klage- oder Jubelfeste, bei dem Ersterben oder Wiedererwachen des sommerlichen Gottes. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß der deutsche Mythus die ächt indogermanische Betrachtungsweise da viel getreuer wiederspiegle als der griechische. Man könnte der Gruppe in deutscher Fassung leicht die Aufschrift: „Entführungen“ geben. Im Gegensatz stehen immer Jötunheim mit seinen Bewohnern und Asgard nebst Midgard und deren Insassen, d. h. die Welt der Riesen dort, die der Götter und Menschen hier. Eine Licht- und Culturgottheit entringt den Riesen das bedrohte und geraubte Leben. Idun, die grüne Blätterwelt, als Inbegriff vegetativen Lebens, ist den Asen genommen, weßhalb sie schnell alt und grau werden. Loki muß wie immer Rath schaffen; in Gestalt eines Falken raubt er dem auf der See abwesenden Riesen Thiassi Idun, nachdem er diese in eine Nuß verwandelt hat. Nur als Variation zu diesem Thema nimmt sich die reizende Thrymsage aus. Der Riese Thrym hat acht Rasten tief unter der Erde Thors Hammer versteckt und will ihn nur gegen Ueberlassung der schönen Freyja herausgeben. Von Thor auf Anweisung Lokis getäuscht, wird aber der Unhold erschlagen. Hierher auch gehört der Thiassi-Mythus, in dem der Herbstwind als Riese auftritt und Idun mit ihren Aepfeln als Buße für Freilassung des gefangenen Loki heischt, sie auch wirklich erhält, bis dieser den Asen Idun zurückzuholen gezwungen wird. Wenn Nanna, der Gemahlin des Lichtgottes, vor Leid das Herz bricht, als sie den Gemahl auf das Leichenschiff zur Verbrennung gelegt sieht, und sie nun selbst neben ihn gelegt wird, wenn dann Thor mit einem Fußtritt den vor ihm herlaufenden Zwerg Lit in die Gluth schleudert, so verstehen wir den Sinn der Fabel leicht, nachdem wir erfahren haben, daß der Gott Baldur die Neige des Lichtes in der Sommersonnenwende symbolisirt, Nanna, d. h. Blüthe, als das Blumenleben seine Gattin bedeutet und Lit nichts anderes ist, als der Farbenschmelz der Blume. Welche Sinnigkeit und Anmuth aber in diesem Mythus! Ueberhaupt fehlt es der deutschen

Mythologie durchaus nicht an künstlerischer Gedankenconception. Thrym, wie er als Herr der Thursen auf dem Berge sitzt, den Rossen die Mähnen strählend oder den wilden Rüden goldene Halsbänder flechtend, Thor im Boot des Riesen Hymir die Midgardsschlange mit einem abgerissenen Stierhaupt ködernd, über die er dann, als er sie aus der Tiefe emporgezogen hat, und sie den Giftdampf aufbläst, den Hammer mit nervigem Arm schwingt, oder derselbe Gott mit seinem Bocksgespann über die Gipfel der Berge dahindonnernd, das alles gäbe gewiß für die Hand jedes Meisters dankbaren Stoff für eine ganze Reihe classischer Cartons.*) Nicht nur schlagen aber diese Mythengruppen gewisse Saiten im Gefühlsleben des Menschen an, sie wenden sich auch an den Verstand und fordern zum Denken und Reflectiren auf. Saat und Ernte werden die Pole, um die sich die Gedanken hier drehen, Culturmythen sind es vorzugsweise, auf die wir da stoßen. Thor, der Gott der Cultur bei den Deutschen, erkiest sich Thialfi, den menschlichen Fleiß, und Röskva, die aushaltende Rührigkeit, beides Kinder eines Bauern, zu seinen Begleitern. In Gemeinschaft mit Thialfi besteht er den Kampf gegen den Jötun Hrungnir, das Symbol der dem Anbau widerstrebenden Erde, und einen Lehmriesen, d. h. den zäh-wässrigen Lehmboden. Auf seiner Heimfahrt aus Osten trägt er in einem Korbe Ervandill, den Fruchtkeim, der sich die Zehe, welche neugierig zu früh hervorlugte, erfror, aus Jötunheim hinweg. Bei einer Furth geräth er mit Harbard, d. h. Heerschild, dem Dienstmann Hildolfs, d. h. Kriegsmann, in bittern Wortwechsel, da dieser ihm die Ueberfahrt weigert, wie denn des Krieges zerstörende Macht den Segen des Landbaus vernichtet. Den Zwerg Alvis, der sich in des Vaters Abwesenheit mit dessen Tochter Thrud, d. i. das stärkende Erdmark, verlobt, überlistet der Gott am Abend vor der Heimführung der Braut im Wettgespräch. Das ausgestreute Saat-

*) Vergl. hiezu: der Mythus von Thor nach nordischen Quellen von Ludwig Uhland. Stuttgart und Augsburg 1836.

korn scheint dem finstern Erdengrund verhaftet, die Wiederkehr der längeren und sonnigeren Tage gewinnt aber die Saat der dunklen Haft wieder ab. Dies der Sinn jenes Mythus, offenbar eines Naturmythus. Völlig klar liegt der Sinn in der kurzen Siffabel zu Tage. Loki hat trügerischer Weise der Sif, Thors Gemahlin, ihr glänzendes Haar abgeschnitten und wird nun von Thor gezwungen ihr andres, goldiges, von den Schwarzelfen zu verschaffen. Er thut's und sofort wächst das Haar auf Sifs Haupt fest. Sif (Sippe, Verwandtschaft) ist das Getreidefeld mit seinen goldenen Aehren und Körnern, die, bei der Neige des Sommers abgeschnitten, wie durch unsichtbar waltende Kräfte wieder auf's neue emporwachsen. Für die griechische Mythologie erinnern wir dabei an Mythen, wie die von Zeus Hochzeitsfeier mit Here, wobei die Erde Blumen und Früchte in reichster Fülle hervorsprießen läßt, und den großen Kreis der Dionysus-Mythen. Dionysus verläßt Ariadne, den fruchtschwellenden Erdboden, schlafend, um sie bei seiner Rückkunft zu neuer Lust und Freude wieder zu erwecken. Vor allem kommt der tiefe Demeter-Persephonemythus hier in Betracht; denn in ihm wird das Naturleben dem Menschen zur Prophetin, die ihm von den Geheimnissen eines Lebens nach dem Tode Kunde gibt. Bekannt ist, wie der Grieche diese Ideen für den Ausbau der verbreitetsten und wirksamsten Mysterien, eben der Dionysischen, verwerthete. Bevor wir nun zur dritten Mythengruppe übergehen, nur noch die Bemerkung, daß selbstverständlich auch die anderen elementaren Gebiete, wie Luft und Wasser, nach allen Beziehungen hin in den Bereich mythologischer Symbolik gezogen sind, wie sie ja gleichfalls auch Hauptgottheiten geliefert haben. Bei ihnen leuchtet selbst nach Loslösung von der Naturbasis diese doch noch erkennbar genug hindurch. Was man unter Zeus-Odin-Indra, Athene und Apollo, Baldur und Freyja zu verstehen habe, ist gegenwärtig unfraglich. Wenn später viel von den mannichfachen sittlich so anstößigen Liebeshändeln des Zeus gefabelt wurde, so wissen wir, daß dieselben nur Einkleidungen, Allegorien kosmo- oder theogonischer Vorstellungen

sind, wie seine häuslichen Zwiste in der sonst als mustergültig aufgestellten Ehe mit Here zuletzt nur Versinnbildlichung der Natur des griechischen Himmels mit seinem raschen Wechsel bei klarer Atmosphäre sind.

Die dritte Gruppe möchten wir die bedeutsamste, die ihrem Ideengehalte nach tiefste und großartigste nennen, weßhalb es ihr auch gelang eine wahrhaft centrale Stellung im ganzen Mythencomplex einzunehmen. Noch der späteren Zeit diente sie als unerschöpfliche Fundgrube speculativer und dichterischer Combinationen. Licht und Finsterniß heißen hier die Pole, um die alles sich bewegt; die Naturfolie ist der natürliche Wechsel von Licht und Dunkel, wie er sich sowohl im Tages- als auch im Jahreslauf vollzieht. Kaum aber gibt es etwas andres in der Natur, das in dem Maße, sei es belebend und erquickend, sei es beengend und drückend auf des Menschen Seele einwirkt, als dort das Licht, hier die Finsterniß, und daher boten die beiden sich auch wie von selbst zur Vermittlung und Anknüpfung sittlicher Vorstellungen dar. Galt doch bereits den alten Indern das Licht als Offenbarungsmedium des Göttlichen. Ohne uns weiter bei den vorwiegend naturhaften Fassungen dieser Gruppe aufzuhalten, — eine solche ist z. B. die griechische Hermessage: Hermes, eine Gottheit nächtlichen Dunkels und des morgentlichen Dämmerlichtes, stiehlt seinem Bruder Apollo die Rinder und verbirgt sie in eine Höhle, aus der sie der Bruder jeden Morgen auf's neue hervorholt, — wenden wir uns sofort ihrer tiefsten und idealsten Fassung zu. Licht und Finsterniß, das der Grundgedanke, befinden sich im Kampf miteinander; das Licht unterliegt, aber nur um zuletzt als Sieger hervorzugehen. Diese Idee lehnt sich an den Lichtwechsel im Tages- wie im Jahreslauf, an letzteren jedoch als den stärker empfundenen am nachdrücklichsten. Die sittlich erhabensten und schönsten Gottheiten aller indogermanischen Mythologien sind unstreitig die Lichtgottheiten; bei den Griechen neben Zeus: Apollo, Athene und Artemis, bei den Deutschen neben Odin: Baldur und Freyja, bei den Indern Indra und die ihm verwandten Gottheiten. „Apollo", sagt

Preller, „ist, weil Lichtgottheit schlechthin, im Licht geboren und im Lichte wohnend, die erhabenste, das Gemüth jetzt noch tief ergreifende Gestalt der griechischen Religion. Sein Charakter bleibt ein durchweg hochfeierlicher, ernster und würdiger, auch in seiner Liebe und in seinem Haß. Immer ist seine Gestalt von heiliger Würde und Majestät wie umflossen, und kaum hat die leichtfertigste Dichtkunst es gewagt von diesem Gotte unehrerbietige Vorstellungen zu verbreiten."*) Wir bemerken dazu beiläufig, daß unter den plastischen Erzeugnissen griechischer Kunst dem Apollo von Belvedere Winkelmann den höchsten Preis zuerkannte, ihn für das Ideal der göttlichen Schönheit und Würde erklärend. Apollo nahe steht seine Schwester Athene, mit ihm von einer Mutter, Leto, der Nacht, geboren. Auch ihr eignet, als Repräsentantin des jungfräulich reinen Aetherhimmels, strenge Würde und die Majestät sittlicher Reinheit. Ebenso wird der Artemis als Mond-, daher Lichtgöttin, (sie galt übrigens als Zwillingsschwester des Apollo), der Charakter jungfräulicher Sittlichkeit gewahrt, weßhalb sie als Schutzgöttin des guten Rufes, Eukleia, gilt Bei Apollos Charakteristik tritt unwillkührlich die Lichtgottheit der Deutschen, Baldur, uns vor die Augen, diese unvergleichlich herrliche Erscheinung unserer Mythologie. „Von ihm ist nur Gutes zu sagen, er ist der Beste und wird von Allen gelobt. Er ist so schön von Angesicht und so glänzend, daß ein Schein von ihm ausgeht. Ein Kraut ist so licht, daß es mit Baldurs Augenbrauen verglichen wird, es ist das lichteste aller Kräuter: davon magst du auf die Schönheit seines Haares sowohl als seines Leibes schließen. Er ist der weiseste, beredteste und mildeste von allen Asen. Er hat die Eigenschaft, daß niemand seine Urtheile schelten kann. Er bewohnt im Himmel die Stätte, die Breidablick, d. h. Weitglanz heißt. Da wird nichts Unreines geduldet."**) Bei den Deutschen hat, wie es scheint, Baldur keiner anderen Lichtgottheit neben sich Raum

*) Griechische Mythologie von L. Preller, 2. Auflage, Bd. I. p. 182.
**) Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie p. 86.

gelassen. Diese Gottheiten nun erscheinen ebenso wichtig durch das, was sie sind, als das, was sie wirken. Apollo, der Abwender alles Bösen und Widrigen (dahin weist sein Name: ἀπέλλω ich wende ab) erlegt mit den Pfeilen seines Bogens den Drachen Python, der als Symbol der Finsterniß im physischen wie ethischen Sinne anzusehen ist. Dieser Kampf muß eine große Bedeutung im Volksbewußtsein gewonnen haben, denn in Erinnerung an ihn feierte man zu Delphi die pythischen Spiele als Nationalfest, und der solenne Jubelruf ἰὴ, ἰὴ παιῆον war seit jenem Siege in Griechenland zu hören. Als Sieger über die nächtliche Finsterniß begrüßte man Apollo an jedem Morgen, beim Wechsel des Mondes an jedem ersten Monatstage, als Jahresgott bei Erneuerung des Jahres, wenn er da unter Lobgesängen seinen Einzug in das Land hielt. Dieser Kampf des griechischen Lichtgottes erinnert uns an Siegfried und den Kampf, den er gleichfalls mit einem Drachen zu bestehen hatte. Fand im Baldurmythus dies Moment keine Aufnahme, tritt dieser Schönste der Asen nur als Friedensgott, der Gewalt erleidet, auf, so sei doch nicht vergessen, daß schon sein Name Baldur an Kampf und Krieg erinnert, wie denn alle mit „bald" und „bold" zusammengesetzten deutschen Namen den Begriff des Kriegsmuthigen, Kühnen involviren.*) Baldur ist daher so gut wie Apollo eine Kampfesgottheit. Der in der deutschen Mythologie so wichtige Baldurmythus ist nun in kurzem dieser: Die Asen, durch Träume erschreckt, die Baldur einen nahen Tod ankündigten, pflegen Rath und beschließen diesem für sie alle entsetzlichen Falle vorzubeugen. Da nimmt Frigg Eide von Feuer und Wasser, Eisen und allen Erzen, Steinen und Bäumen, wie allen Kräutern, Vierfüßlern, Vögeln und Würmern, Giften und Krankheiten, Baldur zu schonen. Nur „Misteltein", die Mistel, weil zu jung erscheinend, wird nicht mit in Eid genommen. Darauf stehen die Asen, Kurzweil treibend, im Kreis um Baldur herum, sie zielen, hauen, werfen nach ihm. Nichts aber kann

*) Weigand, Deutsches Wörterbuch unter „bald".

ihm etwas anhaben. Da tritt Loki zu dem blinden Asen Hödur, der allein dem Spiel fern geblieben ist, fordert ihn auf mit zu spielen, reicht ihm einen Mistelzweig und zeigt ihm die Richtung, wohin er mit diesem zu werfen habe. Der Mistelzweig durchschneidet die Luft und durchbohrt Baldur, der todt zur Erde niedersinkt. „Und das war das größte Unglück, das Götter und Menschen betraf." Den Sinn des Mythus zu erkennen, ist nicht schwierig. Baldur, hier Jahresgott, bedeutet die Neige des Lichtes in der Sommersonnenwende. Als Lichtgott ist er unverletzlich; Loki, Verkörperung der winterlichen Finsterniß, recht eigentlich das Princip alles Bösen und Anstifter alles Unheils, kommt ihm aber bei und zwar dadurch, daß er sich des an sich unschuldigen Hödur bemächtigt. Darum erscheint Hödur auch als Baldurs Freund, beide finden sich nach dem Weltbrand in der verjüngten Welt wieder, während Loki von ihr ausgeschlossen wird. Der immergrüne Mistelzweig ist Symbol des Winters, wie etwa ähnlich der griechische Mythus die Seele des Attys-Adonis in die Fichte fahren läßt. Auch hier bedarf es nur der Hinweisung auf Siegfried, dessen Haltung und Tod im Epos. Zu betonen haben wir, daß in dieser Fassung der Mythus ausschließlich den Boden sittlicher Anschauung betritt, was uns besonders an Loki klar wird, und daß sich mit ihm eine prophetische Perspective eröffnet. Gerade er hat tiefe Wurzeln im Volksbewußtsein gefaßt, das beweisen nicht nur die verschiedenen Lieder und dramatischen Darstellungen, in denen man beinahe bis auf die neueste Zeit herab sich ihn vergegenwärtigte, sondern auch seine Benutzung zu dichterischen Vorwürfen, ja zum Vorwurf unsres größten nationalen Epos. Eine prophetische Perspective eröffnet sich uns hier, sagten wir: Baldurs Tod nämlich ist der Mittelpunkt für das große Drama von den Geschicken der Welt und der Götter geworden; er ist mit der Götterdämmerung, d. h. mit dem Weltende und der Bestrafung Lokis untrennbar verbunden. Der Mythus wird den engeren Schranken des Jahres entnommen und auf das große Weltenjahr allgemein bezogen; und erst damit wird Baldur

zu der volk-ethischen Gestalt der deutschen Mythologie. Uebrigens verbanden sich auch dem Griechen prophetische Momente mit diesem Mythus, was Apollo, in seiner Eigenschaft als „Götterprophet," und die Verknüpfung dieses seines prophetischen Charakters mit dem von ihm bestandenen Drachenkampf beweist. Im Hinblick auf diese Mythengruppe wird jeder zugeben müssen, daß die deutsche Mythologie, was Tiefe der Speculation anlangt, der griechischen überlegen ist, obschon wir nicht unerwähnt lassen dürfen, daß auch der Grieche allerdings einen Mythus besitzt, der an Sinnigkeit und Großartigkeit dem deutschen sich zur Seite stellen läßt, wir meinen die bereits erwähnte Prometheussage, in der man bekanntlich gern das Evangelium des Heidenthums hat erblicken wollen. Hervorgehoben sei also von uns nochmals dies: Der Gegensatz von Licht und Finsterniß hat in der Gesammtmythologie des Indogermanenthums eine überaus bedeutsame, wenn nicht die wichtigste Stelle eingenommen. Rufen wir uns dann das, was bereits im Veda vom Licht, als Vehikel des Göttlichen, zu sagen war, wieder in's Gedächtniß zurück, so tritt uns auf einem Gebiet, wo wir es nicht erwarten sollten, da es sonst nur von Fluß und Veränderung weiß, die Continuität der Gedankenentwicklung in staunenerregender Weise vor die Augen.

Wir überblicken noch einmal das bisher Entwickelte: Unvergleichlich reich erscheint uns der indogermanische Polytheismus gegen den semitischen an mythologischen Individuen, wie mythologischen Ideen. Hier fanden wir wesentlich nur einen Gedanken, so oder anders variirt, den Gedanken von der wiedererwachenden, aus ihrem Winterschlaf, oder der Todesdürre erstehenden Natur, die man als die große Lebenserzeugerin auffaßte. Dort stießen wir auf eine Fülle von Ideen, die wir in drei Gruppen eintheilten, je nachdem sie das Problem des Werdens der Welt behandelten, also theo- und kosmogonischen Inhaltes waren, oder das seiende Leben wiederspiegelten, besonders den Wechsel von Sommer und Winter nach der Culturseite, oder von höherer sittlicher Bedeutung, den Wechsel von

Licht und Finsterniß als Kampf zweier sittlich verschiedenen Mächte darstellten.

Es erübrigt uns nun noch den Vergleich zwischen beiden Polytheismen nach der dritten von uns bezeichneten Seite hin zu ziehen. Ist der Semit schon von Haus aus nicht zum Organisiren und Systematisiren angelegt, wofür vielleicht der Grund in seiner vorherrschend subjectiven Geistesrichtung zu suchen ist, so fände er überdies hier nicht einmal Material genug zum Organisiren. Nur sehr schwache Ansätze finden sich bei den semitischen Völkern von mythologischen Systemen, z. B. bei den Phöniciern, deren Priester gewisse Localgötter zu einem Kreis von Sieben zusammenstellten, an die man die verschiedenen Attribute göttlicher Macht vertheilte. Unter den Namen Kabirîm, „die Starken," rief man sie als Landesgötter an; ihre Bildnisse trugen die Schiffe am Bug, aus ihnen wählten die einzelnen Gewerke ihre Patrone. Auf die Babylonier werden wir kaum hierbei verweisen dürfen, weil das bei ihnen ausgebildete System siderischer Gottheiten das Erzeugniß astronomischer und astrologischer Gelehrsamkeit der Priesterkaste und der sogenannten Chaldäer, also nicht Product des Volksgeistes war. Zu notiren haben wir jedoch, daß bei demjenigen semitischen Stamme, welchen wir im Besitz der größten Mannichfaltigkeit von Götterformen fanden, bei den Arabern sich durchaus keine Spur von Gliederung dieser Vielheit entdecken läßt. Wie ganz anders auch hier der Indogermane! — Wir müssen den Trieb zum Ordnen, Gruppiren, Systematisiren bei ihm einen der unveräußerlichen Grundzüge seines Wesens nennen. Hier ist es ganz entschieden der Grieche, der das Bedeutendste leistet; er hat es zu jenem harmonischen Ganzen der Götterwelt gebracht, das uns den Eindruck eines zwar Bunten, aber doch Einheitlichen macht. „Dadurch," sagt Preller, „daß der Grieche die Götter gleichsam in Accorden, d. h. auf unzertrennliche Weise verbunden und zusammengehörig auftreten läßt, verliert die griechische Götterwelt von selbst den Charakter der polytheistischen Zerstreutheit und stellt sich dar als ein großes, schön

und harmonisch geordnetes, die Einheit des Kosmos wiederspiegelndes, wie die Pyramide auf breiter Basis zu dem einen Gipfel emporstrebendes Pandämonium."*) Kam dem Griechen bei dieser Aufgabe jedenfalls seine eminent ästhetische Begabung sehr zu statten, so ist doch nicht zu vergessen, daß durch die in seine Religion eingedrungenen fremden Elemente sich gerade bei ihm einer ordnenden Thätigkeit große Schwierigkeiten entgegenstellten. Wie schon dargethan, bot bei Gliederung seiner Götterwelt die natürlichste und nächstgelegene Form des gesellschaftlichen Lebens, die Familie, den ersten Anhalt, jedoch bereits bei Homer finden wir dem Olymp den Staat zu Grunde gelegt, und somit den wichtigen Schritt von der Götterfamilie zum Götterstaat mit βασιλεύς, βουλή und ἀγορά gethan. Wenn also der Deutsche nach dieser Seite hin vom Griechen überflügelt wird, so können wir doch auch bei ihm auf die Götterwelt als ein Ganzes hinweisen, auf den Kreis der zwölf Asen, sowie auf eine bestimmte Classification der mythologischen Wesen in Asen, Wanen, Riesen, Alfen und Helden.

Man hat, und mit Recht, als einen Hauptmangel am Semiten den Mangel an plastischer Gestaltungsgabe bezeichnet. Der Semit ist kein Künstler, in des Wortes tiefrer Bedeutung. Dieses Unvermögen hängt aber mit den schon oben zur Sprache gebrachten Mängeln eng zusammen. Zwar an Phantasie fehlt es dem Semiten nicht, aber da erwiesener Maßen bei den Alten die Religion die Mutter der Künste war, so mußte es ihm, bei dem Mangel von Mythologie und Epos, überhaupt nothwendiger Weise an Stoff und Impulsen zu Kunstbildungen gebrechen, so daß sich Sinn und Verständniß für Kunst gar nicht ausbilden konnte. Wir behalten diesen Punkt für das Folgende, das wir nur als Anhang zu dem Bisherigen angesehen wissen möchten, im Auge. Indem der Menschengeist nach einer Versinnlichung und Verkörperung des Göttlichen suchte, bot sich ihm als Erstes das dar, in dem das Göttliche unmittelbar zur

*) Preller, I. p. 86.



Erscheinung kam, in dem die Gottheit selbst sich zu offenbaren schien, also etwa der Blitz. Die Stelle, wohin er einschlug, wurde zum geweihten, unbetretbaren Ort (τὸ ἄβατον). Die ersten wirklichen Idole scheinen Bäume und Steine abgegeben zu haben, und zwar finden wir ihren Cult, wie gezeigt, bei Semiten und Indogermanen, wie fast allen Völkern. Der immer auf's Neue wieder grünende Baum bot sich ungesucht als Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit dar mit seinem geheimnißvollen Laubgeflüster wurde er zum Orakel der Gottheit. Der Stein, besonders der eigenthümlich geformte oder als Meteor vom Himmel gefallene, eignete sich nicht minder zum Idol. Von eigentlichen Idol-Gebilden läßt sich aber erst nachdem man zum Symbol gegriffen hatte, reden. In ältester Zeit waren dergleichen einfache Symbole: Pfeil, Balken, Pfahl u. a. Einen Schritt weiter, und wir stoßen auf das wirkliche Kunstsymbol, welchem Naturanalogie und Metapher zu Grunde liegt. Die Sonne wird symbolisirt durch Löwen, Eber, Roß, durch Rad, Wagen u. a. Es leuchtet ein, wie fast jedes Naturobject nach der ihm charakteristischen Eigenthümlichkeit, die oder jene Seite der Gottheit zum Ausdruck zu bringen, symbolisch benutzt werden kann. Auf dieser sowohl, als auch auf der nächsten Stufe finden wir Semiten und Indogermanen in der Kunstdarstellung noch zusammen gehen. Man ist nämlich dazu fortgeschritten, die Gottheit im Personenbild darzustellen, das indeß noch stark die Hülle des Symbols an sich trägt. Ein aus Troas stammendes Zeusbild hatte drei Augen, eins zu Kreta war ohne Ohren. Zu Amyklä fand sich ein Bild des Apollo mit vier Ohren und vier Armen, die Wahrhaftigkeit und Hilfsbereitschaft des Gottes zu versinnbildlichen. Ephesus war bekanntlich stolz auf den Besitz jenes berühmten Artemisbildes, das, die Göttin von ihrer mütterlichen Seite darstellend, mit vielen Brüsten bedeckt war. Bis dahin ist der Semit noch in der künstlerischen Darstellung dem Indogermanen gefolgt. Gottheiten, wie Derketo und Dagon, wurden als Repräsentanten der Fruchtbarkeit, halb Mensch, halb Fisch dargestellt, Astarte trug in Phönicien

einen Ochsenkopf, in Karthago wenigstens noch das Kuhhorn. Vad, Idol des arabischen Stammes Kalb, stellte einen Mann mit doppelter Gewandung, über die Schulter den Bogen gehängt, vor sich einen Behälter mit Pfeilen, dar. Von den indogermanischen Völkern sind die Inder mit ihren Götzenbildern auf dieser Stufe, der Stufe des Kunstsymbols, stehen geblieben. Es ist selbstverständlich, daß die Kunst bei Darstellung des Göttlichen so lange ein untergeordnetes Moment bilden muß, als das Symbol diese Darstellung wesentlich ausmacht, daß sie vielmehr erst dann zur vollen Geltung gelangen kann, wo man das Bild Ausdruck der Idee sein läßt. Nunmehr wird das Symbol: Granatapfel, Aehre, Sichel, Schweinchen, Waffe u. a. nur zum nebensächlichen Attribut an dem Bild, das der Künstler durch Haltung und Gewandung, vor allem durch Gesichtsbildung und Miene zur Verkörperung, und zwar zur künstlerischen, zu einer künstlerischen Conception macht.

Zu Kunstgebilden dieser Art, wie sie die ältere und jüngere attische Schule Griechenlands in so großer Anzahl schuf, und wie sie in Menge fast jedes edlere römische Haus der späteren Zeit schmückte, hat es der Semit nie gebracht und nie bringen können. Ihm scheinen nur Erzeugnisse, wie die häßlichen Zwittergestalten der Hermaphroditen z. B., Melkart, ein Mannweib mit Bart, angehört zu haben. Der Semit weiß also weder im Gedanken- noch Körpergebilde eine Herrschaft über den Stoff zu gewinnen, während der Indogermane sie in reichstem Maße besitzt.

Wenden wir uns nunmehr der anderen, mehr subjectiven Seite der religiösen Verschiedenheit bei beiden Völkergruppen zu.

Capitel XI.

Die Ethik der Indogermanen.*)

Wir haben jetzt also die Religion der Indogermanen von ihrer subjectiven Seite in's Auge zu fassen, und zu fragen: welches die Stellung ist, die der Mensch zur Gottheit einnimmt; das ist die Frage nach der indogermanischen Religiosität und Sittlichkeit. Während ursprünglich die Naturmacht in der Gottheit das prius war, kehrt sich, nachdem man einmal diese Macht zur Persönlichkeit erhoben hat, das Verhältniß um: die Gottheit erscheint als das prius, als ein über die Kräfte der Natur Gebietendes. Es ist aber leicht einzusehen, daß in dem Maße, als die Gottheit von ihrem Naturgrund sich loslöst und zur persönlich-sittlichen Potenz wird, auch die Stellung des Menschen zu ihr eine sittlichere werden muß. Denn nur dann, wenn das Ich des Menschen zur Gottheit als einem Du aufschauen kann, kommt es zu dem, was den Namen Religion verdient. Wir sagen: der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen muß, nachdem er diesen Gott verlor, die Götter sich nun nach seinem Bilde schaffen. Wohl ließ sich der Proceß der Anthropomorphosirung auf andere Weise noch erklären, so nämlich, daß der Mensch, der sich selbst als das Höchste in der gesammten Creaturenwelt erfaßt, mit innerer Nothwendigkeit sich als Vorbild und Maßstab bei Aufstellung seiner Götter ansieht; gegen diese Erklärung ist aber als gewichtiges Moment das überall hervortretende Streben des Menschen, seine Götter über sich hinaus zu

*) Vgl. Nägelsbach, homerische und nachhomerische Theologie, Nürnberg 1861 und 1857. — Preller, Griechische Mythologie. 2. Auflage. — Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. 2. Auflage.

erheben, geltend zu machen. Das sind die Lichtblitze der ursprünglichen Gottähnlichkeit des Menschen, die wir das Dunkel heidnischer Religiosität und Ethik durchbrechen sehen. Allezeit rang der Mensch darnach seine Götter besser zu machen, als er selbst ist, sie mit einer sittlichen Erhabenheit auszustatten, die er an sich selbst vergebens sucht; hierinnen beruht die Tragik aller heidnischen Ethik. Und diesem Streben liegt ein bestimmtes Gesetz im Menschen zu Grunde, es läßt sich unmöglich als Fund des eignen Geistes, als Resultat der über die Gesetze der sittlichen Welt angestellten Beobachtungen ansehen. Das möchten wir jener naturalistischen Auffassung von Religion und Religiosität, welche deren erste Anfänge nur in der kindischen Furcht des Naturmenschen vor unbegriffenen Naturmächten und ihren Schrecknissen finden möchte, zu bedenken geben.

Vielleicht ließe sich nach dem Gesagten mit einer gewissen Bestimmtheit schon im Voraus der Unterschied zwischen semitischer und indogermanischer Ethik feststellen. Die Gottheiten der semitischen Völker fanden wir vorzugsweise noch der Naturmacht verhaftet, es überwog an ihnen das elementare Element. Daher fürchtete man sie als verderbliche, liebte sie als segenspendende Mächte. Wir würden uns vergeblich z. B. nach einer sittlichen Charakteristik des Baal, oder Moloch, der Astaroth oder Mylitta umsehen, sie ist nicht zu geben; der Grund davon ist nicht nur die Dürftigkeit literarischen Materials, sondern das Wesen jener Gottheiten selbst. Das religiös-sittliche Leben des Alterthums findet nun im Cultus seinen lebendigsten Ausdruck, darum haben wir auf ihn besonderes Gewicht zu legen. Der Cultus der Semiten zeigt sich, das der erste Eindruck, den wir von ihm bekommen, voller Erregtheit und Leidenschaftlichkeit; er scheint nur die Extreme blutiger, finsterer Grausamkeit und üppigster, weichlichster Wollust zu kennen. Semitischem Boden ist der Molochcultus mit seinen Greueln entsprossen. Auf die ausgestreckten Arme des scheußlichen, stierhäuptigen Gebildes wurden die unglücklichen Opfer gelegt, um sie unter Flöten- und Paukenschall in den glühenden Bauch hinabrollen zu lassen. In

dieser Weise opferte ein Hasdrubal und Hamilkar, den Zorn des Melkarth zu besänftigen, zahlreiche Opfer. Die semitische Gottheit der Astaroth-Mylitta war es, welcher die Töchter des Landes ihre Jungfrauschaft zu opfern gezwungen waren. In den Hainen der Göttin saßen sie an den Festen und harrten, das Haupt mit Stricken als Gebundene der Göttin umflochten, des Pilgers, der ihnen mit dem Worte: „im Namen der Göttin Mylitta" die goldene Münze in den Schooß warf. Nur der Gedanke, daß solche Prostitution als Opfer aufgefaßt wurde und die Versicherung, daß sonst und namentlich in der Ehe von den Frauen die Keuschheit auf das strengste bewahrt wurde, vermag einigermaßen unsere sittliche Entrüstung hierüber zu mildern. Auf semitischem Gebiete werden wir Zeugen jener wilden, zügellosen, fanatischen Orgien, die beständig zwischen den Ausbrüchen maßlosester Trauer wie ausgelassenster Freude hin und her schwanken. Allerdings müssen wir es unentschieden lassen, wie viel dabei auf Rechnung des specifisch semitischen oder allgemein orientalischen Wesens zu setzen sei. Semitischen Cultusstätten endlich gehören vorzugsweise die Institute der Hierodulen und Eunuchen (Gallen) an, und hier begegnen wir auch den zahlreichen Chören von Priestern und Priesterinnen, die in der Kleidung das Geschlecht vertauschten und damit wahrscheinlich den Anlaß zu der im Alterthum weitverbreiteten Fabel von den Amazonen gegeben haben.

Gehen wir zu den Indogermanen über, so kann auch hier der Vergleich nur zu ihren Gunsten ausfallen. Gewiß auch da Heidenthum, volles, ächtes Heidenthum, aber mit einer Religiosität und Sittlichkeit, die sich soweit heraus entwickelt hat, daß von einer Ethik im engeren Sinne geredet werden darf. Hier haben die Naturmächte sich zu wirklich sittlichen Potenzen emporgearbeitet, Gebilde des Menschengeistes können sie später als Herren des Menschen auftreten, als Normen für die gesammte sittliche Welt. Wir fragen: woraus schöpfte man bei der Ausgestaltung und Ausrüstung der Götter als sittlicher Mächte? Als letzte Quelle bietet sich jene Vorstellung von einer festen

sittlichen Weltordnung dar, die wir die indogermanische Völkerwelt schon in ihrem Entstehen beherrschen sahen. Diese Vorstellung führt uns aber noch weiter und tiefer zurück, sie wurzelt in nichts Geringerem als dem Gewissen des Menschen, das da lautes Zeugniß von den νόμοι ἄγραφοι den „ungeschriebenen Gesetzen" in der Menschenbrust, dem Gesetz „geschrieben in ihr Herz," wie es der Heidenapostel, der große Kenner heidnischer Sittlichkeit, nennt, ablegt. Doch auch da können wir mit Fragen noch nicht einhalten, wir forschen nach dem Quell dieses Quells. Auf dem Wege der Reflexion und Abstraction ist der Mensch nicht erst zu einer sittlichen Weltanschauung gelangt, das wurde uns klar. Dagegen legt auch die Geschichte Zeugniß ab; denn das zur Reflexion am wenigsten geneigte heroische Zeitalter steht sittlich am frischesten da; als man hingegen zu reflectiren und philosophiren begann, da war die Blüthezeit antiker Sittlichkeit vorüber. Die letzte Quelle nun ist Gott selbst, er setzte den νόμος ἄγραφος, und wenn der Heide wirklich nichts von sonstigen Erinnerungen an eine Uroffenbarung mitgenommen haben sollte, jenes Sittengesetz in ihm ist jedenfalls als ein unveräußerliches Requisit seiner Gottähnlichkeit, als ein Nachhall, und zwar ein sehr starker, einer ersten Gottesoffenbarung an den Menschen anzusehen. Mit Geist und Sprache empfing der Mensch aus der Hand seines Schöpfers als köstliche Morgengabe das sittliche Bewußtsein, die Fähigkeit sittlich zu unterscheiden, sittlich sich zu entwickeln; nicht aus dem Thier ward er erst zum Menschen.

Fragen wir nun, um auf die Sache selbst einzugehen, nach der sittlichen Auffassung des Indogermanen von seinen Göttern. Sie sind ihm nicht Schöpfer; weder Himmel noch Erde haben sie erschaffen, demnach auch nicht den Menschen; denn sie selbst erstanden erst im Laufe eines theogonischen Processes. Die Erde ist gleicherweise Mutter der Menschen, wie der Götter, darum gilt der Satz, „ein Geschlecht der Menschen und Götter," ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος; von einer Mutter empfingen beide das Leben. So der Grieche, so der Deutsche. An einem directen

Einwirken der Götter auf die Menschenwelt hält man zwar fest, aber nirgends ist von einem wirklichen Plane göttlicher Weltregierung die Rede, und die Idee der Vorsehung (πρόνοια) ist ein Begriff, den das Griechenthum vor Einwirkung der platonischen und stoischen Philosophie nicht kannte. Der Deutsche blickt allerdings auf ein letztes Ziel, die Weltverklärung hin, und Odin ist's, der die gefallenen Helden bei sich zum letzten, entscheidenden Kampfe sammelt. Was den Göttern zukommt, ist die Erhaltung der Dinge, vor allem die Aufrechterhaltung der von ihnen aufgestellten sittlichen Weltordnung. Garanten der göttlichen Weltordnung, das sind dem Indogermanen die Götter; dies das Höchste, was er von ihnen auszusagen weiß. Und das ist in der That auch nicht wenig; mit dieser Annahme hat der Indogermane viel für sein religiös-sittliches Bewußtsein gewonnen. Die festen, uralten und heiligen Gesetze, auf denen wie auf granitnen Säulen das Weltganze ruht, heißen θέμιστες, Satzungen. Sie sind der Götter Erfindung und Geschenk, in ihnen offenbart sich am vollkommensten ihre Weisheit. Sofern der Mensch diese Gesetze anzuerkennen innerlich gezwungen ist, ja sie in sich selbst schon trägt, sind sie die schon genannten, ungeschriebenen Gesetze, „νόμοι ἄγραφοι." In dieser Auffassung von den Göttern berühren sich Deutsche und Griechen auf das engste, denn auch jene erkennen in den Göttern die weltordnenden Gewalten, regîn, und fassen sie als die das Weltganze zusammenhaltenden Haften oder Bande auf. Wenn diese Bande reißen, diese Haften springen, dann ist das Ende der Dinge gekommen, die Götterdämmerung tritt ein.

Alle diejenigen Lebensverhältnisse nun, in denen jene „Satzungen" zur Erscheinung kommen, sind heilig, unter den directen Schutz der Götter gestellt, und mehr noch: sie stehen über der einzelnen Gottheit selbst als ein von ihr Unantastbares. Die Aufgabe der Götter ist es, ihre Satzungen zu schützen und darüber zu wachen, daß niemand die durch sie bedingte Ordnung störe. Alle Verhältnisse der Pietät und des Rechtes, Ehe wie Staat, Eltern- und Kindespflichten, Freundschaft und Gastrecht,

endlich die Verehrung der Götter selbst gehören natürlich in den Bereich dieser Satzungen. Unzucht ist keine Sünde, wohl aber Ehebruch; denn er ist Verletzung eines göttlich-rechtlichen Verhältnisses. Es will gerade dies Moment festgehalten sein; von diesem Standpunkt aus kann die gesammte Ethik des Indogermanenthums allein eine richtige Beurtheilung erfahren. Kebsen zu halten war, wie gezeigt, auch dem Deutschen gestattet, für den Ehebrecher gab es Sumpf und Sack. Die Respectirung der heiligen Satzungen kennzeichnete den Griechen vor dem Barbaren; denn nur der Grieche meinte die Gewissenhaftigkeit in Heilighaltung der fundamentalen Grundlagen zu besitzen, bei dem Barbaren fand er sie nicht, und nur mit innerem Grauen konnte er deßhalb z. B. auf den Perser hinschauen, bei dem Mutter- und Schwesterehen nichts Anstößiges waren. Daher erkennt auch der Grieche in jenen Satzungen „die gemeinsamen Gesetze Hellas" (*νόμοι κοινοὶ τῆς Ἕλλαδος*) und verehrt in seinem Zeus die speciell griechische Gottheit (*Ζεὺς Ἑλληνικός* oder *Πανελλήνιος*).

Zwei Momente sind es aber, die wir gleichsam als die Brennpunkte der antiken sittlichen Weltanschauung ansehen dürfen. Das ist zuerst der Eid. Im Eid gipfelt das Recht, er ist das denkbar Heiligste; als religiöser Act ist er der vollste Ausdruck religiöser Sittlichkeit. Darum wird er schlechtweg das göttliche Gesetz genannt, *ὁ θεῖος νόμος*. Die Götter sind Zeugen und Garanten des Eides, weßhalb sie geradezu, und ganz besonders Zeus, als Vollstrecker des Strafgerichtes über den Meineidigen den Namen Schwurgötter (*θεοὶ ὅρκιοι*) führen. Auf dem Eide beruht zuletzt, als festester Stütze, das Ganze des politisch-socialen Gemeinwesens, er ist darum „das den Staat Zusammenhaltende" (*τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν*). Sogar ein erzwungener Eid muß gehalten werden. Wie die Götter Meineid und Ehebruch strafen, so belohnen sie die Treue im Halten des Eides. Durch Erweis dieses ihres Ernstes in Wahrung der sittlichen Weltordnung insonderheit des Eides bekunden die Götter auf das unwiderleglichste überhaupt ihre Existenz. Auch dem

Germanen gehört Brechung der Eide zu dem Entsetzlichsten, er illustrirt damit den nahenden Weltuntergang. Wie hoch dem indischen Arier der Eid stand, zeigte uns der Aufriß des Mahabharata.

Die ganze Energie dieses Bewußtseins von einer sittlichen Weltordnung und ihrer Unverletzlichkeit kommt bei dem Griechen — und dies das andere Moment — in seiner Vorstellung von gewissen Strafmächten vor, es sind dies die Erinyen. Preller in seiner Darstellung dieser Mächte warnt, und das gewiß mit Recht, davor, nur die subjectiven Mächte des menschlichen Gewissens in ihnen zu erblicken, sie sind vielmehr der plastische Gedankenausdruck der allgemein gültigen, auf einem unvordenklichen Alterthum und der ganzen Weltordnung begründeten Objectivität dieser ethischen Grundsätze. Dies furchtbare Geschlecht der Nacht, gern als spähende Jägerinnen dargestellt, ist nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern furchtbar. Sie selbst Kinder der Gottlosigkeit (δυσσεβία), aus dem Blute des vom Sohne verstümmelten Vaters entsprungen, Frucht also des ersten blutigen Verbrechens, werden sie nun die unerbittlichen Rachegeister für alle Frevler, die sie bis in die Unterwelt hinein peinigend verfolgen. Daß wir in ihnen, so zu sagen, Elementargewalten der Sittlichkeit vor uns haben, geht daraus hervor, daß sie Rächerinnen aller Unnatürlichkeit sind, des Frevels, der nicht sowohl gegen die sittlich-politische Weltordnung des Zeus, als vielmehr gegen die schon vor ihm giltige angeht. Vor allem strafen sie die Impietät der Kinder gegen die Eltern; später wird dann ihr Wirkungskreis erweitert, sie treten in den Dienst des Zeus und werden speciell Rächerinnen des Meineides. Es mag das Bedürfniß nach Einheitlichkeit der religiösen Anschauung darauf hingearbeitet haben, die Erinyen aus ihrer selbständigen Stellung heraus zu drängen und zu Executoren des einen Willens zu machen; Zeus nämlich erscheint vor allem als die richtende und strafende Gottheit, als die höchste ja einzige richterliche Instanz, da auch die übrigen Götter nur als in seinem Namen richtend und strafend auftreten. Denn das ist die wesentlichste sittliche Eigenschaft am griechischen Gotte;

seine Strafgerechtigkeit. Wie klar setzt diese der Gang der beiden großen Epen in's Licht, Ilias wie Odyssee, welch letztere in der Bestrafung der übermüthigen Freier, nach der sittlichen Seite, ihren Höhepunkt erreicht. Dieser Glaube an die Strafgerechtigkeit der Götter beherrscht von Homer an das gesammte Griechenthum und zwar in solchem Maße, daß man in ihrem Erweis den schlagendsten Beweis ihres Daseins im Allgemeinen erblickt. Wenn sie nicht strafen, schwindet ihre Ehre, ja geräth ihre Ehre in Zweifel (ἔῤῥει τὰ ϑεῖα). Hierbei die beiläufige Bemerkung, daß der peloponnesische Krieg darum der Anfang des Endes wie der griechischen Freiheit, so auch der altgriechischen Sittlichkeit wurde, weil er gerade bei den sich häufenden und oft genug ungestraft bleibenden Freveln die Gerechtigkeit der Götter in Zweifel zu stellen schien. Nichts anderes, als die Ueberzeugung von der Götter Gerechtigkeit führte später über Homer hinaus zur Postulirung einer vergeltenden Gerechtigkeit im Jenseits. Der Glaube an einen Strafort dort steht bereits bei Aeschylus und Pindar ausgebildet da. Das Vergeltungsgesetz zählt somit zu den νόμοι ὑψίποδες des Sophokles, d. h. den erhaben einherschreitenden Gesetzen, die im Olymp selbst von ewiger Dauer sind, in denen die Gottheit sich groß und nie alternd erweist. Die Strafgerechtigkeit der Götter wiegt übrigens so weit im Bewußtsein des Griechen vor, daß deren Kehrseite, die belohnende Gerechtigkeit, hinter ihr fast ganz zurücktritt. Ein Gesetz der Vergeltung gibt es, das der Gnade nicht; Gnade ist etwas Willkührliches und ihrer weiß kein Sterblicher sich gewiß. Es gibt unsühnbare Verbrechen, Sünden, wo das grausige Wort des Dichters zur Wahrheit wird: „Sie birgt sich nicht, nein, in grauenvollem Lichte strahlt die Schuld." Der Helikon, in dem die Mörderinnen des Orpheus vom Blute sich reinigen wollen, verbirgt seine Fluthen in die Erde, um sein Wasser nicht als Reinigungsmittel für unsühnbaren Frevel darreichen zu müssen. Wir sind hiermit zu einem zweiten, wichtigen Punkt hinüber geführt, der Liebe der Götter.

Diese gibt es nicht und kann es, das Wort in seiner vollen, ganzen Bedeutung genommen, nicht geben. Zwar ist *Αἰδώς*, das Erbarmen, Beisitzerin des Zeus und in Athen war dieser Gottheit ein besonderer Altar errichtet, zwar dankt der Mensch zuletzt alles, was er an äußeren und inneren Gaben besitzt, den Göttern, aber es kommt solcher Erweis der Liebe, sofern er das Ganze zum Object hat, auf Rechnung einer gewissen Naturnothwendigkeit in und an der Gottheit. Demeter, als Symbol der ernährenden Erde, muß die Gabe des Brotes darreichen. Sofern aber diese Liebe den Einzelnen erfaßt, ist sie Willkühr. Willkühr ist's, oder noch schlimmer, Parteilichkeit, wenn der oder jener Gott, die oder jene Göttin, den oder jenen Helden sich zum Liebling erkor. Odysseus und manch Anderer noch hat es schwer genug erfahren müssen, wie solch hohe Gönnerschaft ein mißlich Ding war und des Leides genug dem Bevorzugten einbrachte. Die schreckliche, noch von Homer vertretene Vorstellung, als sei der Unglückliche schon als solcher den Göttern verhaßt, wurde freilich später verdrängt, ja Zeus ist gerade des Schutzflehenden, des Fremden und Bettlers Hort, — in diesem Zuge manifestirt sich bei dem Heiden das, was wir göttliche Barmherzigkeit nennen, — aber hinter jedem Unfall lauert doch das *δαιμόνιον*, die schädigende, ja übelwollende Gottheit. Zu den tiefsten Gedanken antiker Religiosität müssen wir es rechnen, wenn man flehend zu Apollo die Hände erhob, weil er, der einst als Verbannter auch erfahren, was Elend sei, nun auch mitfühlen könne mit dem Unglücklichen; aber bei alledem finden wir das Menschenherz immer zwischen Furcht und Hoffnung schwanken, ist ihm doch auch nirgends eine unbedingte Erhörung seiner Bitte garantirt. Noch mehr: „*τὸ θεῖον πᾶν φθονερὸν*, neidisch ist jede Gottheit," dieser in seiner ganzen Schärfe zuerst von Herodot ausgesprochene Gedanke, mag gegen seine Annahme auch ein Aeschylus im gerechten Grauen sich sträuben, durchzittert das ganze, wir sagen nicht nur griechische, sondern heidnische Alterthum, er durchbebt bei jeder Freude, jedem Glück das Herz des Sterblichen. Aus jedem Glück und

Unglück grinzt dieser Götterneid wie eine garstige Fratze den Menschen an, und auch über das Antlitz der erhabensten Gottheit gleitet der Zug hämischer Schadenfreude. Eine Athene hören wir den Ajax fragen, ob nicht über den Feind zu lachen das süßeste Gelächter sei? Wie allgemein das der Liebe Entgegengesetzte, die Furcht vor den Göttern im Volksbewußtsein vorwiegt, erhellt aus den gangbarsten Ausdrücken für Götterverehrung: colere deos heißt nämlich schlechthin ἱλάσκεσθαι, ἐξαρέσκεσθαι, die Götter versöhnen, gewinnen. Jener Neid wirft uns übrigens ein Schlaglicht auf ein anderes Moment im Wesen der Gottheit, ihre Heiligkeit. Wohl postulirt sie der Mensch an seinen Göttern, er sucht sie damit auszurüsten, aber der Versuch scheitert. Weder bei Homer noch den Späteren sind die Götter heilig; denn von den geläuterteren Vorstellungen der Dichter und Philosophen haben wir die dem Volke eigenthümlichen zu unterscheiden. Am unverhülltesten tritt bei den deutschen Göttern die Unheiligkeit hervor, sie sind von Habgier befleckt, sie haben selbst Eide gebrochen und am Ende der Tage wird auch sie das allgemeine sittliche Verderben ergreifen. Sie sind einer inneren Läuterung eben so fähig wie bedürftig und diese wird auch bei dem großen Weltbrande eintreten. Darüber alsbald ein Mehreres.

Ging wesentlich die sittliche Bedeutung der Götter in der Garantenschaft der von ihnen gesetzten sittlichen Weltordnung auf, so verstehen wir, was dem Indogermanen die Sünde ist. Uebermuth heißt sie, ὕβρις, und zwar ist das der Uebermuth, der sich an der sittlichen Weltordnung, an den göttlichen θέμιστες vergreift. Wie die schönsten ethischen Erscheinungen da uns begegnen, wo es sich um die Institutionen dieser göttlichen Weltordnung handelt, wie hier die Sittlichkeit des Indogermanen ihre herrlichsten Blüthen treibt, so kommt auch auf diesem Gebiete die Sünde in ihrer ganzen Macht zur Entfaltung. Dieser Uebermuth tritt in voller Größe etwa zu Tage, wenn ein Sterblicher es wagt, mit einer Gottheit den Kampf aufzunehmen; erzürnter aber als über solchen Wahnwitz, gegen den sie sich schon zu waffnen weiß, erscheint die Gottheit, wenn der Mensch die Grund-

lagen des gesammten Weltwesens anzutasten wagte. Wir erinnern an Klytämnestra, die Freier Penelopes, an Oedipus, der doch unwissentlich, und daher sittlich schuldlos frevelte. Darum entnimmt denn auch die tragische Poesie die erschütterndsten Momente Conflicten, die innerhalb der sittlichen Institutionen entstehen. Ein Uebermüthiger (ὑβρίστης) ist also der, der über das dem Menschen gesetzte Maß und Ziel hinausstrebt (ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖ), der die Gesetze der Natur meistern, die Satzungen der sittlichen Weltordnung umstoßen will. Ein solcher Rebell ist Asklepios, der den Menschen vom Tode befreien will, Kreon, der den Polineikes den Unterirdischen vorenthält, Xerxes, der die Gesetze der Natur zu meistern sich unterfängt. Die ὕβρις ist demnach ἀνομία, Ungesetzlichkeit, denn sie geht gegen die Gesetze (νόμοι) der Himmlischen an. Der Uebermüthige will eigene Gesetze zur Geltung bringen, zuletzt stellt er sich selbst mit seinen Gelüsten als Norm auf (αὐτὸς σαυτῷ νόμον θέμενος); darum hassen die Götter den Uebermuth und Uebermüthigen tief innerlich (ἐτύμως) und strafen ihn. Die Sünde, der Uebermuth ist aber auch, weil ihn zum ersten die Strafe ereilen muß, zum anderen die Satzungen der göttlichen Weltordnung zu unwandelbar fest stehen, als daß sie durch irgend eines Sterblichen Macht erschüttert werden könnten, das an sich Thörichte, Eitle, Erfolglose (τὸ μάταιον). Insofern nun der Mensch im Uebermuth sich selbst, sein Ich entgegen den allgemeingültigen göttlichen Gesetzen zur Geltung bringen will, erscheint er als Egoist. Die ὕβρις ist in der That zuletzt gar nichts anderes, als die Offenbarung der menschlichen Selbstsucht. Wir sehen, wie tief der Grieche damit das Wesen der Sünde erfaßt und damit an den christlichen Sündenbegriff wenigstens anstreift. Ebenso kennt der Deutsche die Selbstsucht als Quell der Sünde und alles Uebels, und spricht dies in dem tiefsinnigen Baldurmythus aus. Denn während alle Wesen sich auf der Asen Gebot hin anschicken Baldur aus Hels Gewalt herauszuweinen, sitzt allein Thöck, das Riesenweib, thränenlos in ihrer Höhle und antwortet auf die Forderung, ihre Thränen mit denen Aller zu vereinigen: „Thöck

muß weinen mit trocknen Augen über Baldurs Ende. Nicht im Leben noch im Tode habe ich Nutzen von ihm, behalte Hel, was sie hat." Thöck, richtiger Döck, das vom Licht unerhellte Dunkel, ist aber nichts anderes, als Symbol der kalten, herzlosen Eigen- und Selbstsucht. Noch klarer als hier tritt in einem der Götter selbst, in Loki, die Auffassung des Deutschen von der Sünde zu Tage. In ihm erblicken wir Princip und Verkörperung des Bösen. Ursprünglich ist ohne Zweifel Loki Elementargottheit gewesen, und zwar Feuergottheit, dahin weist auch die Etymologie, in der man allerdings nicht eins ist; letzte Wurzel ist lûg, urverwandt mit lucere, leuchten, λευκός. Seiner Feuernatur mag Loki seine Doppelnatur verdanken, da das Feuer ebenso als segen- wie verderbenbringendes Element auftritt. Bald indeß ist der Gott zu dem schlauen, betrügerischen Bösewicht der nordisch-deutschen Mythologie geworden, von dem Naturboden ist er völlig in die sittliche Sphäre gerückt. In der Welt der Asen vertritt er das böse Princip und versteht diesen überall Verlegenheiten zu bereiten. Aller Tücke und Ränke voll bekommt Loki einen Beischmack von Humor und Komik, es ist eben die deutsche Art, die beides, Ernst und Scherz, so wundervoll zu vereinigen weiß. Wie Loki nun im Einzelnen den Asen Noth und Verlegenheit allüberall bereitet, so arbeitet er aber auch an ihrem und der Welt Verderben und Untergang. Als Todfeind Baldurs, der Gottheit des Lichtes, lernten wir ihn schon kennen. Bei dem Gelage, das die Asen bei Oegir halten, tritt er geradezu als das böse Gewissen der Götter auf, indem er jedem seine geheimsten Sünden aufdeckt. Bestraft kommt in ihm, der nirgends Ruhe hat und überall von Gefahren sich umringt sieht, das böse Gewissen mit seiner Unruhe zur Erscheinung. Loki wird nach vieler Mühe endlich von den Asen gefangen und gefesselt; so liegt er in seinen Banden bis zur Götterdämmerung. Und diese wird eintreten und mit ihr die Auflösung aller bestehenden Ordnung, das Licht der Himmelskörper erlischt, Sonne und Mond werden von den Wölfen verschlungen und das Band der Sippe wird gebrochen. Dann wird Loki entfesselt und die drei Ungeheuer,

welche er mit dem Riesenweib Angurboda, d. h. Angstbotin, erzeugt hat, der Fenriswolf, die Migardsschlange und Hel erstehen. Odin tritt mit den für diesen letzten Kampf in Walhall gesammelten Einheriern zur Bekämpfung der Ungethüme hervor. Der Wolf verschlingt zwar Odin, dieser findet aber an Widar seinen Rächer. Loki bekämpft Heimdall und es erschlägt einer den anderen, aber Sutur schleudert Feuer über die ganze Erde und verbrennt die Welt. In der erneuten Welt findet Loki keinen Platz mehr, während die übrigen Asen geläutert und verklärt zu einem neuen, höheren Weltleben erstehen. Wir sehen, wie tief der deutsche Geist in dieser Mythenpartie die Sünde auffaßt, und in prophetischer Ahnung auf eine zukünftige Weltverklärung hinweist. Auch ihm kommt das Göttliche in den unverletzlichen Gesetzen einer sittlichen Weltordnung, deren Zerrüttung und Sturz „Ragnaröck", die Götterdämmerung, zur unabweislichen Folge hat, zur Erscheinung.

Wir greifen zurück in das Griechenthum. Trat dort an den Göttern vor allen anderen sittlichen Eigenschaften die ihrer Strafgerechtigkeit in den Vordergrund, wußten sie von einer Liebe zu Welt und Menschen nichts, so sehen wir nun andrerseits, daß auch des Menschen Verhältniß und Verhalten zur Gottheit nicht von der Liebe bestimmt und getragen wird. Wenn aber nach christlicher Anschauung sie der Gebote vornehmstes und erstes ist, wenn sie allein erst allem sittlichen Thun den wahren Werth verleiht, so weiß allerdings das heidnische Indogermanenthum auch in seinen edelsten Repräsentanten, selbst in der Zeit seiner schönsten Entfaltung, von dieser Quelle aller Tugenden nichts. Liebe zur Gottheit im christlichen Sinn muß ja auch dem Polytheisten eine Unmöglichkeit sein; denn das eine Herz kann nur den einen Gott lieben und zwar den Gott, von dem es sich zuerst geliebt weiß. Dem Polytheisten schlägt das Herz aber weder zu e i n e m noch zu einem w a h r h a f t l i e b e n d e n Gotte auf. Es ist eine feine Bemerkung, die von einem Forscher gemacht worden ist, daß, während so und so viele griechische Namen in der Zusammensetzung mit φιλο-, dem Begriff der Liebe, beginnen, keiner derselben in der Fortsetzung den Namen einer

Gottheit enthält. Das Adjectivum φιλόθεος kommt erst bei Lucian, der Christen kannte, vor. Trotzdem dürfen wir den Alten und nicht nur den der heroischen Zeit *fromm* nennen. Der modernen, jetzt so laut und entschieden geltend gemachten Behauptung von der Möglichkeit ja Berechtigung einer *religionslosen Moral* tritt das gesammte Alterthum thatsächlich entgegen. Bei Homer wie den Späteren fallen die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität durchaus nicht auseinander, es geht die ganze Antike von der Einheit des sittlichen und religiösen Bewußtseins aus. Als sicherstes Kennzeichen der Frömmigkeit (εὐσέβεια) gilt die treue und pünktliche *Verehrung der Götter* in Opfer und Gebet, und der Fromme (εὐσεβής) wird von Xenophon schulgerecht als einer, der das den Göttern im Cultus Gebührende wohl weiß (ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς), definirt. Das Leben des Alten, das häusliche wie öffentliche, ist durchweg von Gebet und Opfer getragen. Die Geburt des Kindes, der Beginn der Ephebie, Hochzeit und Begräbniß, Abreise und Heimkunft, alles das sind Acte, die eine religiöse Weihe erhalten. Jedes Haus hat seinen Tempel mit den Stamm= Sippen= Geschlechts= Familien= Standes= und Berufsgöttern, des Tempels Priester ist der Hausvater. Jedes öffentliche Unternehmen, wie Kriegserklärung und Friedensschluß, Ausmarsch und Ueberschreitung der feindlichen Grenze, Flußübergang und Schanzenbau, jede Schlacht wird mit Opfer, Gebet und Mantik geweiht. Nehmen wir dazu die Menge der Feste und Festtage, all' die geweihten Chöre, Aufzüge und Schauspiele, bedenken wir, daß es eigentlich eine rein *profane* Fest= und Volksfreude gar nicht gab, so werden wir zugestehen müssen, daß die Religion eine unermeßliche Macht für das Leben des Alten war. Das allgemeinste Wort für Frömmigkeit bei dem Griechen ist εὐσέβεια, also die *Scheu* und *Furcht* vor den Göttern; denn nicht Liebe, sondern Furcht (φόβος) ist das Motiv bei Handlungen, wie sie die Götter wollen, zu deren Wesen es übrigens geradezu gehört, sich zu freuen der Verehrung seitens der Menschen. Da aber diese Verehrung auf einem Vertrage

zwischen Menschen und Göttern beruht, ist sie zuletzt nur Ausfluß eines rechtlichen Verhältnisses. In der Cultustreue erweist sich die Frömmigkeit. Der Mensch erkennt in Wort und That an, was die Gottheit ist und wird damit zum „Frommen“ (εὐσεβής), er erkennt aber zugleich auch, was er ist und wird damit zum σώφρων, dem Weisen, Verständigen, Einsichtsvollen. Princip dieser ausschließlich in griechischer Anschauung wurzelnden Tugend der σωφροσύνη ist das Maß. Maßhalten in allen Dingen — μὴ ἄγαν, das ist das Loosungswort der griechischen Sittlichkeit (ἕπεται δ'ἐν ἑκάστῳ μέτρον). Der σώφρων ist daher der maßvolle Mann (ἀνὴρ μέτριος). Dies Maßhalten beschränkt sich aber nicht auf das Aeußerliche, es besteht vor allem in dem Sichbewußt- Sein und Bleiben der Schranken, die nun einmal dem Menschen, als Sterblichen, gesetzt sind. Sofern die σωφροσύνη aber auch die Rechte der Anderen respectirt, wird sie zur δικαιοσύνη, d. h. zur Rechtbeschaffenheit des Menschen im Verhalten Anderen gegenüber. Daher ist nothwendiger Weise der ἀνὴρ εὐσεβής, der Fromme, auch der ἀνὴρ δίκαιος, der Rechtschaffene. Voraussetzung aller δικαιοσύνη im Leben ist aber die Treue, Wahrhaftigkeit, die ihren religiös-sittlichen Ausdruck in der Eidestreue findet. Der eidestreue Mann (ἀνὴρ εὔορκος) ist der rechtschaffene Mann. Wir glauben nicht nöthig zu haben nach dem, was wir im kurzen Sittengemälde des Indogermanen aus Zügen der Epik wie des Lebens mittheilten, hier noch einmal weitläufiger auf diesen Punkt eingehen zu sollen. Wenn in irgend etwas, so berühren sich in der Anschauung von Treue und Wahrhaftigkeit, von Eid und seiner Unverletzlichkeit alle indogermanischen Völker, und es basirt darauf zum Theil ihre Größe in der Geschichte. Während nun der Grieche ganz in Uebereinstimmung mit sich selbst als der Mensch des Maßes und Maßhaltens in der Sphäre des Aesthetisch-Künstlerischen, wie Religiös-Sittlichen erscheint, so der Deutsche und Inder als der Mann einer gewissen Maßlosigkeit. H. Leo kommt in einer Untersuchung, die er über den Zusammenhang des germanischen mit dem indisch-arischen Heidenthum

angestellt hat*), zu dem Resultat, daß die Trennung dieser beiden Stämme erst in der späteren Vedenzeit erfolgt sein könne. Nach ihm dringen mit den Ariern zugleich die germanischen Stämme aus ihrer Heimath, den östlich an Baktrien stoßenden Hochlanden, in das nördliche Indien vor. Hier beherrschen große, feste Erscheinungen das Jahr; den alles Leben tödtenden Glutmonaten folgt die Regenzeit, die plötzlich das reichste Grün hervortreibt. Die Riesenberge mit ihrem ewigen Schnee, die Ueppigkeit einer verschwenderischen Vegetation, die plötzlich ausbrechenden Gewittertumulte überwältigen das Gemüth der Eindringlinge; es erscheint ihnen das Ganze wie ein Kampf der Geister, der Geister der neubelebenden Natur gegen die Dämonen der Dürre. Eine neue, ganz eigenthümliche sittliche Richtung bricht sich Bahn, es ist die des Pathos, eines wilden, lebensverachtenden Kampfesmuthes. Die Gottheit, in der dieses Pathos eine Gestalt annimmt, der Reflex jener neuen Strömung, ist Çiva, „der Erhabene". Er thront hoch oben auf dem Gipfel des Gebirges. Nackt, nur mit einem Tigerfell behangen, von dem wirren Haargeflecht des dunklen Gewölkes, das die Bergeshäupter umgibt, umflattert, auf dem Haupt die Scheitellocke des Mondes, die Sonne als drittes Auge auf der Stirn tragend, schreitet er zum Kampf einher. Als Wecker und Erreger des Lebens heißt er budhna, vudhna, d. i. Wuotan, Odin, Erreger der Welt, dessen Athem „wuot" d. i. Erregtheit und Wuth und eben damit jenes eigenthümliche Pathos ist. Verhalte es sich nun mit diesen Aufstellungen wie ihm wolle, so viel steht fest, daß Wuotan-Odin der ächte Ausdruck der deutschen Sittlichkeit ist; in ihm schauten unsere Vorfahren nur den eigenen kriegerischen, kampfesungestümen Sinn; ja Odin, indem er die Fürsten und Völker mit einander verfeindet und unter sie Zwistrunen wirft, stellt sich zuletzt als eine Personification des Krieges heraus. Ihm hat man sich zu weihen, wenn man in ein Verhältniß zu ihm treten will, mit

*) Wolf, Zeitschrift für deutsche Mythologie u. Sittenkunde. Bd. I. 51 ff.

Leib und Seele muß man sein werden. Nur der edlen Freien, der Fürsten und Edelinge Herr ist Odin, die Bauern und Knechte gehören Thor, denn „Odin hat die Fürsten, die im Kampf fallen, Thor hat der Thräle Geschlecht". Im wüthenden Heer und der wilden Jagd zieht er heute noch brausend durch die Lande dahin. Aber Entsetzen ergreift uns, wenn wir sehen, wie dieses Pathos sich zu einer Höhe steigert, in der der Odinsdiener zum Besessenen, zum Berserkir wird, welcher thierisch aufheulend, mit schäumendem Munde und weit heraushängender Zunge dahinstürmt, alles vor sich niederstreckend. Von solcher Kriegsraserei erfaßt, warf sich etwa eine Hand voll Leute in ein Schifflein, sie landeten an irgend einer Küste und hieben alles nieder, bis sie selbst zusammengehauen wurden. Das aber war ihre Absicht; denn so konnten sie sicher sein, nach Walhall als Einherier Odins einzugehen. Dieselbe Erscheinung begegnet uns noch heut zu Tage im indischen Fakirthum, in dem das Pathos nur ein rein religiöses Gepräge erhalten hat. Vergessen wir jedoch nicht, daß diese sittliche Strömung, deren extremer Ausläufer nur das Berserkirthum ist, eine Fülle von Kraft in sich barg, die besseren Zielen zugewendet von unberechenbaren Wirkungen sein mußte. Denn mit diesem Thatendurst und Kampfesmuth haben die Deutschen sich die Welt erobert, mit derselben Energie haben sie später auch das Höchste erfaßt und sich in die Dienste eines besseren Herrn, als Odin es war, zu stellen gewußt. Es ist, Gott sei Dank, die letzten großen Ereignisse haben es sattsam bewiesen, das alte Kampfesfeuer noch nicht erloschen, jener todesverachtende Mannesmuth unter den Deutschen noch nicht ausgestorben. Auf socialem Gebiet kommt, so darf man vielleicht sagen, dieses Pathos in der Blutrache zur Geltung, die von Geschlecht zu Geschlecht fortrast sich Genugthuung zu verschaffen. Aus dieser eigenthümlichen Richtung, die das sittliche Bewußtsein nahm, resultirte auch eine eigenthümliche Anschauung vom Leben und seiner Bedeutung. Dasselbe wurde als ein großer Kampf aufgefaßt, ein Kampf, dessen Entscheidung außerhalb der Grenzen des Diesseits fällt. Die, welche auf der Walstatt erschlagen von

den Walküren, den Schlachtjungfrauen, nach Walhall gebracht werden, bilden Odins Kampfgenossenschaft. Sie zechen und sie fechten bis zu dem großen Tag hin, wo sich Heimdall erhebt und mit aller Kraft in das Giallahorn stößt, die Götter zu erwecken. Die Asen halten dann Rath und wappnen sich zum Kampf; mit ihnen eilen alle Einherier zur Walstatt, an ihrer Spitze schreitet Odin mit Goldhelm, Brünne und Speer, neben ihm Thor. So geht es dem Fenriswolf entgegen, entgegen dem letzten, entscheidenden Streit. Wer bei den nordischen Germanen keine Gelegenheit fand, den Schlachtentod zu sterben, der ritzte sich sterbend wenigstens mit dem Eisen die Haut, um so noch Odins Eigenthum zu werden. Der Tod auf dem Stroh war der gefürchtete Tod. In wunderbarer Uebereinstimmung mit dem Deutschen finden wir auch hierin den alten Inder. „Çûra, bemerkt Lassen*), bedeutet Held, ἥρως und stimmt nicht nur in der Bedeutung mit diesem griechischen Worte überein, sondern auch in der Ableitung und weist auf eine alte Uebereinstimmung in der Ansicht über das Heldenthum hin. Es würde richtiger sûra geschrieben werden, da es nach seiner Abstammung von svar, Himmel, eigentlich himmlisch bedeutet und so geschrieben eine Benennung der Sonne ist. Die Helden wurden so genannt, weil sie, wenn sie im Kampf fielen, den svarga, den Himmel des Götterkönigs, zum Wohnsitz erhielten; „Indra wird denen, die in der Schlacht gefallen, die Welten verleihen, in denen alle Wünsche gewährt werden, denn sie sind seine Gäste, weder durch Opfer, noch Geschenke an die Brahmanen oder Buße oder durch Wissenschaft erreichen die Sterblichen in solcher Weise den svarga, wie die in der Schlacht gefallenen Helden". Es erhellt aus dieser Stelle des Mahabharata, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes dem Bewußtsein der alten Inder nicht entschwunden war; die Helden genossen nach einem ehrenvollen Tode himmlischer Ehren".

Nur im Menschen selbst finden wir übrigens, — wir schließen

*) Lassen I, 616

hiermit dies Capitel ab, — den Schlüssel zum Verständniß seiner Götter, das Urbild für sie ist er selbst. Das Gewissen und seine Macht, diese innerste, uranfängliche Bezeugung Gottes an den Menschen, dies ungeschriebene Gesetz im Menschenherzen spiegelt sich in den sittlich erhabensten und reinsten Gebilden der Heidenwelt ab. Ist es aber eben der Mensch selbst, der sich auf seine Götter überträgt, so werden wir es auch natürlich finden, daß es zu einer vollkommen reinen Darstellung des Göttlichen nie und nimmer auf heidnischem Boden kommen kann. Wir müssen es als ein Grundgesetz, das die gesammte heidnische Ethik beherrscht, bezeichnen, daß man das, was man postulirt, nirgends festhält. Daher dieses beständige Hin- und Herschwanken zwischen sittlicher Reinheit und Unreinheit. Was man den Göttern mit der einen Hand gibt, entzieht man ihnen mit der anderen; in einem Athemzuge preist und lästert man sie, spricht man sie heilig und behaftet sie mit den ärgsten sittlichen Flecken. Es sind eben die beiden Mächte, die in des Menschen eigner Brust sich finden, die auch in der Götterwelt zu Tage treten; dort wie hier jener unheilvolle Dualismus, den die Sünde in uns gebracht hat. Nirgends Klarheit, weder in der Dogmatik, noch Ethik des Polytheismus, eine Unklarheit, die so recht handgreiflich da wird, wo es sich um die Selbstverantwortlichkeit des Menschen handelt. Mag diese so und so oft anerkannt werden, mag im einzelnen Falle der Sünder unter der Last des Schuldgefühls gebeugt einhergehen, zuletzt müssen doch die Götter herhalten, um sich von dieser Last frei zu machen. Zu Thaten, vor denen das menschliche Gewissen zurückschreckt, die das menschliche Sittlichkeitsgefühl verurtheilt, muß ein Gott angetrieben haben, und so kommt es dahin, daß der Heide sogar ein dämonisches Element in seine Götter hineinbringt. „Zeus hat mich bethört,“ damit hörten wir Agamemnon sich rechtfertigen; Athene war es, die den Pandaros zum Vertragsbruch verleitete. Und so sehr auch gegen solche sittliche Ungeheuerlichkeit ein späteres, reineres und geschärfteres Bewußtsein ankämpft, im Volksbewußtsein blieb sie wurzeln. So können denn dem Griechen auch die

erhabensten Gottheiten, ein Zeus und Apollo, zu schädigenden Gottheiten werden, ebenso wie dem Deutschen seine Asen, weil von den Riesen abstammend, nicht rein sind. Wohl aber hören wir Sehnsuchtsstimmen nach Befreiung von jenem unheilvollen Dualismus laut werden; bei den Deutschen wird diese Sehnsucht zur Prophetenstimme; sie verkündigt den Anbruch einer besseren Zeit über der alten sündigen Götter- und Menschenwelt, eine neue verklärte Erde erhebt sich aus den Trümmern der alten, da spielen die Asen wieder mit goldenen Tafeln im grünen Grase, sie alle erstanden zu neuem Leben, nur Loki fehlt in ihrem Kreise. Ein Strahl dieser Morgenröthe leuchtet selbst am griechischen Götterhimmel auf: auch die Titanen werden einst befreit aus ihrer Haft und der alte Kronos herrscht als König auf den Inseln der Seligen.

Capitel XII.

Resultat des Bisherigen, Kritik der modernen Darstellungen des Semitenthums im Unterschied vom Indogermanenthum.

Nur einem Volke begegnen wir in der alten Welt, das mit seiner Religion im Gegensatz zu allen übrigen steht, eine einzigartige Erscheinung auf religiösem Gebiet, dies Volk ist — Israel. Erklären wir diese Erscheinung so oder anders, leiten wir sie aus dem oder jenem Grunde ab, zunächst gilt es nur dieselbe zu constatiren, und damit die Einzigartigkeit jenes Volkes in der gesammten Völkerwelt selbst zuzugeben. Israel ist das Volk des Monotheismus. Es glaubt nur an einen Gott, den es ebenso transcendent, wie immanent sich denkt. Mit seinem

Monotheismus steht das Volk als ein Räthsel für alle Forschung da, als ein Stein des Anstoßes insbesondere für alle naturalistische Geschichtsbetrachtung. Mit seiner Existenz macht es einen unauslöschbaren Strich durch alle philosophischen Geschichtsconstructionen, die das religiöse Leben dem physischen gleich eine feste Stufenleiter vom Unvollkommneren zum Vollkommneren aufsteigen lassen wollen, und wir begreifen gar wohl, daß Israel mit seiner Religion und Geschichte einen Mann wie Hegel als „ein finstres Räthsel lebenslang quälen und seinen Geist ebenso heftig fesseln, wie abstoßen konnte."

Israel ist das Volk des Monotheismus. Damit haben wir aber schon gesagt, daß es nicht nur einzelne über die Masse sich erhebende Männer unter ihm waren, die den Glauben an den einen Gott hegten und verkündeten, wie etwa ein Sokrates und Plato bei den Griechen, wenngleich wir zugestehen, daß Einzelne mit besonderer Energie für ihn eintraten, sondern wir behaupten, daß das Volk als solches sich zu diesem Glauben bekannte und den Monotheismus als sein Eigenthum reclamiren darf. Zum Beweis hierfür verweisen wir auf die Literatur dieses Volkes, die, wenn sich auch Wandlungen der Anschauung im Einzelnen in ihr nachweisen lassen, doch durchweg von den ältesten Erzeugnissen bis zu den jüngsten herab von einer Grundanschauung getragen wird, dem Glauben nämlich an den einen Gott.

Gerade dem Momente verdankt diese Literatur aber ihre wunderbare Ganzheit und Geschlossenheit, dies eine überall leicht wieder zu erkennende Gepräge. Als Beweis dafür dient zum andern das eigne Bewußtsein dieses Volkes, das immer auch in den dunkelsten Zeiten in seinen Vertretern und besseren Söhnen sich mit seinem Monotheismus von allen übrigen Völkern geschieden wußte, und den Abfall von ihm als eine Untreue gegen Gott wie sich selbst und seinem Beruf erkannte. Endlich tritt als Zeugniß dafür die Geschichte ein; denn sie beweist selbst da, wo das Volk zertrümmert und zerschlagen, hinweggeführt aus dem Lande seiner Traditionen, losgelöst von der Hauptstätte seines Cultus, fremden Einflüssen in der Fremde

zu beurtheilen hat. Nicht Israel allein jedoch, sondern die ganze Familie der Therachiten, Edomiter, Ismaeliter, Ammoniter, Moabiter, Themaniter hat, wennschon in ungleicher Reinheit, den Cult des höchsten Gottes gepflegt, und wir werden es nur auf Rechnung eines später zurechtgeschnittenen theologischen Systems zu setzen haben, wenn man im Hause Tharas Idole verehrt werden läßt, wie denn die Ausführungen Jos. 24, 2. 14. offenbar das Gepräge späterer, pentateuchischer Abfassung tragen. Sehen wir die Urkunden der Genesis selbst ein, bringen wir die nomina propria, die Eigennamen in Rechnung, — und auf sie kann bei solchen Untersuchungen nicht genug Gewicht gelegt werden, — so dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß die Israeliten nur einen Zweig der Völkerfamilie bildeten, deren Cultus von dem ihrigen in der Hauptsache wenig verschieden war. Auch die spätere Zeit weist uns noch in einem Melchisedek und Bileam Vertreter des einigen von den Therachiten gemeinsam gekannten und verehrten höchsten Gottes auf. Man wird dagegen freilich die Thatsache geltend machen, daß zur Zeit des hebräischen Einfalls in Palästina die cananitischen Völker dem Polytheismus ergeben waren und einen Milkom, Baal-Peor, Chamos anriefen, sie erklärt sich indeß einfach daraus, daß jenen Völkern nicht die Präservative zur Conservirung ihres Glaubens zu Gebote standen wie den Israeliten, die ohne sie religiös dasselbe Loos gehabt haben würden. Im Allgemeinen scheinen die semitischen Nomadenstämme einem gewissen religiösen Eklekticismus gehuldigt zu haben; scharf sind die Grenzlinien jedenfalls auch späterhin nicht zwischen Israel und seinen Nachbarn gezogen gewesen, was z. B. die Rutherzählung darthut und das Buch Hiob, das schwerlich aus entschieden polytheistischen Völkern seine Hauptthelden genommen haben würde. Endlich läßt sich auch bei den Arabern jener natürliche Monotheismus nachweisen. So groß die Lücken in der arabischen Geschichte sind, so wenig zuverlässig sich die Angaben arabischer Schriftsteller erweisen, sammeln wir die bei den Griechen zerstreuten Notizen, stützen wir uns auf das gewichtige Zeugniß der Namen, lassen wir Inschriften, Münzen, Gemmen rc.

reden, so gelangen wir zu der Annahme, daß die Religion der Araber nur wenig von der der Patriarchen differirt haben könne. Auch hier der Cultus eines höchsten Gottes Ilah, al-Bal, El, mit dessen Annahme die Erscheinung, daß bei einer Anzahl der geläufigsten arabischen Namen, wie Zabd, Aus (Geschenk), Teim (Knecht), Honein das den Namen erst verständlich machende Element, nämlich Allah, Gott, (also Zabd, Aus- 2c. Allah) wegfallen konnte, sich wohl erklären läßt, während umgekehrt in Namen wie Abd-Manât, Abd-al-Uzza, Abd-Kolâl, das zweite Element als Bezeichnung eines Sondergottes nicht in Wegfall kommen könnte. Uebrigens hatte auch das vorislamische Arabien keine exclusive Religion, wie sich idololatrische Namen ebenso gut als christliche in dieser Epoche finden. Im Islam nur eine Nachwirkung des Juden- oder Christenthums zu erblicken, sind wir nicht berechtigt; denn er war für Arabien mehr Reform, als Revolution, wovon auch Muhammed selbst ein deutliches Bewußtsein gehabt zu haben scheint, wenn er erklärt, daß er nur den Gott und Glauben Abrahams verkündige. Der Islam ist zudem nicht w e n i g e r, sondern m e h r m o n o t h e i s t i s c h als das Juden- und Christenthum.

Schwieriger wird es Renan den Beweis für den anderen Theil seiner Behauptung aufzubringen, daß nämlich auch der zweite große Zweig der semitischen Völkerwelt, der seßhafte, politische, monotheistisch gewesen sei. Cananiter, Aramäer, Babylonier sprechen, das gesteht er selbst zu, gegen ihn. Allein er sieht diese doch gerade in Anbetracht der Religion für den weitzurückstehenden, und daher unwichtigeren Theil der Semiten an, weßhalb nach ihnen auch kein Bild von der semitischen Rasse construirt werden dürfe. Was ist Phönicien gegen Judäa, was Babylon gegen Arabien in der Geschichte der Religion gewesen! ruft er aus. Er fragt, ob nicht Religion wie Cultur, Handel und Gewerbe ein Erbe sein könne von früheren Stämmen an diese Völker, die nur die semitischen Sprachen zur Geltung brachten. Er hält endlich die Resultate der Forschungen über die in Rede stehenden Völker noch für zu wenig gesichert, um auf sie festere

brochnem Kampf mit dem Prophetenthum. Jenes strebt Israel politisch wie religiös in das große, allgemeine Weltleben zu verstricken, dieses seinem Berufe zu erhalten. Der Sieg ist dem Prophetenthum verblieben und Israel selbst hat nie aufgehört der Prophet der Geschichte, der große Prophet Gottes an die gesammte Menschheit zu sein.*)

Das ist unsere Auffassung, mit ihr stehen wir aber im entschiedenen Gegensatz zu Renan, der das, was wir nur einem Volke vindiciren, auf eine ganze Völkergruppe, auf die „semitische Rasse", ausnahmslos überträgt. Renan ist jedenfalls ein Gegner, den man nicht über die Achsel ansehen darf; seiner glänzenden Feder steht eine gründliche Gelehrsamkeit, eine bedeutende Kenntniß der semitischen Sprachen und Völker zu Gebote, wie endlich ein nicht ungewöhnliches Maß von Scharfsinn. Dies auch das Urtheil eines Forschers wie M. Müller über Renan. Aber dem französischen Gelehrten ist etwas, das schon so manchem Forscher passirte, widerfahren, er hat seine Anschauung geschichtlichen Thatsachen substituirt; seine Theorie, bei ihm nicht nur wissenschaftlicher Lehrsatz, sondern auch moralische Ueberzeugung, der Grundstein eines ausgebildeten Systems, der Ausgangspunkt für eine ganz bestimmte Gesammtanschauung, hat ihn mehr „als Sachwalter, denn als Historiker auftreten lassen." Nachdem Renan seine Behauptungen von dem natürlichen Monotheismus der semitischen Rasse in seiner histoire générale des langues Sémitiques zuerst eingehender ausgeführt hatte, sah er sich auf mancherlei erfahrene Angriffe hin genöthigt seinen Satz gründlicher auszuführen, schärfer zu erhärten. Er that dies in seinen nouvelles Considérations sur le caractère général des Peuples Sémitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme, veröffentlicht im Journal Asiatique.**)

---

*) Israel in der Weltgeschichte, Vortrag v. P. Cassel. 2. Auflage. Berlin 1866.

**) Journal Asiatique 1859, Cinquième Série, Tome III. p. 214—282. 417—450.

Wesens Baal nicht dasselbe günstige Schicksal gehabt und ist in den Proceß der Mythologie hineingezogen worden. Zum Schluß macht Renan noch auf einige, nicht sprachliche Vergleichungsmomente aufmerksam: wie das wahrscheinliche Vorhandensein eines bestimmten religiösen Gesetzes und Rituals auch bei den Phöniciern, die Aehnlichkeit der verschiedenen Kosmogonien, Spuren des specifisch semitischen Triebes zur Centralisation des Cultus: Stiftshütte, jerusalemitischer Tempel, Kaaba, Tempel auf der heiligen Insel von Tyrus, Gemeinsamkeit des Sakäenfestes, wahrscheinlich eine Erinnerung an die ursprüngliche nomadische Lebensweise aller Semiten (wie denn auch die Bezeichnung für Fest, h'âgag, zu dem allen Semiten gemeinsamen Vocabelfond gehört); allein das sind eben nur Andeutungen, deren Spuren sich zu wenig sicher verfolgen lassen, um einen ernstlicheren Gebrauch von ihnen zu machen.

Das etwa die Ausführungen Renans in den nouvelles considérations, denen gewiß kein Einsichtiger ihre Bedeutung absprechen wird. Mit großem Scharfsinn weiß er für seine Sache zu plädiren und kein Moment für seine Behauptung ungenutzt zu lassen. Indessen nur auf Augenblicke vermag uns seine Beweisführung zu düpiren, schärfer zugesehen bricht seine Hypothese wie Beweisführung doch in sich zusammen.

Bei einer Anzahl der vorgebrachten Argumente kann man sich des Gefühls nicht erwehren, daß sie theils zu wenig beweisen, theils zu viel und darum nichts. Mehr als einmal schlüpft Renan über schwierige und doch entscheidende Punkte mit einem „vielleicht" oder „es scheint so" hinweg. Warum soll z. B. der Gestirndienst Arabiens kein ursprünglicher sein? warum der Thatsache, daß Göttinnen sich vorfinden, so wenig Gewicht beigelegt werden? Die Notiz von dem Idoldienst bei den Therachiten, jedenfalls eine gut historische, beseitigt man nicht mit der flüchtigen Bemerkung, daß sie einem später aufgestellten theologischen System entsprungen sei. Daß jene Angabe Josua 24 den Charakter späterer, pentateuchischer Arbeit an sich trage, ist eine Behauptung, für die erst der Beweis auf-

zubringen ist. Hier begegnen wir kritischem Subjectivismus, der aber, wo es sich um geschichtliche Thatsachen handelt, keine Geltung hat. Kann man, so halten wir Renan mit M. Müller fragend ein, kann man von diesen Nationen, zu denen Anbeter des Elohim, Jehovah, Sebaoth, Moloch, Nisroch, Rimmon, Nebo, Dagon, Astharoth, Baal oder Bal, Baal-Peor, Baal-Zebub, Chamos, Milkom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz und Tartak, Aschana, Nergal, Succothbenoth, der Sonne, des Mondes, der Planeten und anderer Gestirne gehörten, behaupten, daß ihnen ein monotheistischer Instinkt innewohne? Es gehört in der That viel dazu, „durch das wilde Geschrei der Priester Baals und andrer semitischen Götzen den Grundton eines reinen Monotheismus durchklingen zu hören," und hört man ihn hier, warum dann nicht auch in den Systemen der arischen Völker? Mögen die Beziehungen der Göttinnen zu den Göttern bei den Semiten sein, welche sie wollen, es sind doch eben Göttinnen da. Die Differenzirung der Gottheit oder Gottheiten in Geschlechter ist aber ein wesentliches Moment alles Polytheismus. Ist der monotheistische Instinkt wirklich so tief im semitischen Wesen selbst gewurzelt, warum soll er dann bei einem ganzen großen Theile jener Völkerfamilie bis zum Untergange alterirt worden sein? Denn daß Phönicier, Aramäer und Babylonier da, wo wir sie finden, wirklich dem Polytheismus verfallen sind, ist eine Thatsache, die selbst der Gegner nicht wegleugnen kann. Er beruft sich zur Erklärung dieser Erscheinung in seinem Interesse auf den starken Einfluß, den die Berührung mit fremden Elementen auf jene Stämme ausgeübt habe; wir bemerken dagegen, daß unsres Bedünkens ein Volk gerade damit, daß es in allen Lagen, allen Versuchungen gegenüber seiner Eigenart treu bleibt, beweist, daß diese oder jene Art wirklich seine Art sei, was auch mit Recht M. Müller behauptet: „Nichts ist schwerer zu besiegen, als ein Instinkt, naturam furca expellas, tamen usque recurret." Wir dürfen da nur auf Israel hinblicken, das trotz aller noch so energisch angestellten Versuche, weder durch List noch Gewalt

Schlüsse bauen zu sollen. Die Culte Phöniciens, Syriens, Babyloniens scheinen eine Kategorie für sich zu bilden, sind indessen grundverschieden von den Religionen der Indogermanen, deren Götter, ursprünglich Naturmächte, erst allmählig zu Individuen wurden. Der Polytheismus dieses zweiten semitischen Völkerzweiges ist oberflächlich und scheint vielmehr auf Mißverständnissen und groben Interpretationen früherer Dogmen zu beruhen, als eine ursprüngliche und selbständige Geistesschöpfung zu sein. Man wird sich vergebens bemühen die Namen ihrer Götter auf Naturerscheinungen zurückzuführen. Es ist wahr, man begegnet hier einem gewissen göttlichen Hofstaat, der die höchste Gottheit umgibt, Bene-Elohim, Kadmilen, Aeonen; es sind dies jedoch weniger selbständige Wesen, als Emanationen aus der einen Gottheit. Gewiß, man findet hier sogar Göttinnen, ihr Verhältniß zu den Göttern ist aber ein wesentlich anderes, wie in den indogermanischen Mythologien. Mehrere von diesen Göttinnen scheinen ihre Existenz nur einem absurden System euhemeristischer Auslegung zu verdanken. Der Gestirncultus, so alt er auch ist, trägt doch nicht die Charakterzüge der Ursprünglichkeit an sich, und die Sonnenmythen des Veda oder die alten griechischen Fabeln haben mit der systematischen Astrologie, die auf einen gewissen Fond wissenschaftlicher Erkenntniß und heiliger Technik sich zu gründen scheint, nichts gemein; die Analyse der Namen weist gerade hier sehr gut die Entstehung des Polytheismus nach. Gehen wir nämlich diese Namen durch, so finden wir, daß ihnen fast allen der Begriff einer höchsten Gottheit zu Grunde liegt, und daß die generelle Bezeichnung nur durch Mißverständnisse, wie solche in allen Religionen vorkommen, später auf bestimmte Gottheiten übertragen wurde. El, anfangs Gattungsname für Gottheit, die Idee der Macht involvirend, verengerte sich später zum Namen eines bestimmten Gottes. Für diese Behauptung treten eine Anzahl von Städte- und Königsnamen ein, eine ziemliche Anzahl von nomina propria, die wir auf Monumenten und geschnittenen Steinen finden. Und nun führt Renan eine ganze Reihe von Namen, deren

man opferte ihm und schoor sich das Haar. Bei dem Idol al-Fuls in Nedschd, es war eine rothe Felsspitze von menschenähnlicher Form mit zwei Schwertern umgürtet, befand sich ein Asyl. Am verbreitetsten und späterhin am einflußreichsten erscheint auf der Halbinsel der Steindienst, der seine Anfänge etwa von Anlässen, wie wir sie auch im Alten Testament, 1 Mos. 21, 33. 28, 18 berichtet finden, genommen haben mag. Prototyp aller von den Arabern verehrten Steinidole ist jener berühmte, ursprünglich weiße, durch die Sünde der Menschen aber schwarz gewordene Stein zu Mekka, al-Kâba, d. h. Würfel, von den hundert Millionen ihm brünstig aufgedrückten Küssen der frommen Pilger mit einer dicken Fett- und Schmutzkruste bedeckt. Sein Tempel wurde zum allgemeinen Nationalheiligthum. Dieser Würfel mit seinem Cult, schon zu des Propheten Zeiten auf das engste mit dem religiösen Leben aller Araber verflochten, eine Sammelstätte aller möglichen Idole, ist bekanntlich, freilich mit deren Beseitigung, von Muhammed als stark heidnischer Sauerteig in die neue Religion mit hinüber genommen worden. Außer dem berühmten schwarzen Stein zu Mekka, dem Rückert im bekannten schönen Verse seinen einstigen Untergang verkündigt hat, werden uns ausdrücklich noch zwei andere Steine genannt: al-Lât, ein viereckig-weißer Stein mit einem Tempel, und Manât, ein schwarzer, unförmiger Block. Unter den Baumidolen, — denn auch diesen Cultus finden wir hier vertreten, — ragt neben Dât-anvât, Aufhängebaum, weil man Kleider und Waffen an ihm aufzuhängen pflegte, al-Uzza hervor, ein Baum (Akazie), dessen Verehrung weit in Arabien verbreitet gewesen sein muß, da der Prophet selbst bekennt, ihm noch „ein staubfarbiges Schaf" geopfert zu haben. Somit steht fest, daß auch die arabischen Semiten bis zu Muhammed, der selbst einen Sohn nach einem Götzen „Abd-Mannâf" benannte, Polytheisten waren. Aber die Namen, wird Renan einwenden, die Namen! und diese beweisen in der Theologie mehr, als die Dinge selbst. Wie die Schule Kuhns', M. Müllers u. a. die letzten mythologischen Anschauungen durch Analyse der Namen zu erschließen

sucht, so muß man auf demselben Wege auch die religiösen Grundanschauungen der Semiten am sichersten bloßlegen können. Wir sind in der glücklichen Lage einen von Renan selbst aufgerufenen Mann ihm als Gegner gegenübertreten zu lassen, nämlich M. Müller, der gerade von sprachlicher Seite, wohin wir überdies dem gelehrten Orientalisten werden kaum folgen können, das Bedeutendste geltend gemacht hat, was hier gesagt werden kann.*) Wir wollen versuchen Müllers nicht ganz leicht verständliche Deduction dem Leser faßbar zu machen. Ausgehend von seiner bereits dargelegten originellen, aber geistvollen Vorstellung der ursprünglichen Gotteserkenntniß, deren Formel ist: es ist ein Gott, behauptet er, daß erst später aus jener primitiven Anschauung Gottes im Menschengeist sich diejenige Auffassung und Darstellung des Göttlichen, die wir mit den Namen Poly- und Monotheismus zu bezeichnen pflegen, entwickelt habe. An dieser Entwicklung nun hat die Sprache den bedeutsamsten Antheil, ja sie bildet die letzte Grundlage der Differenz zwischen semitischer und indogermanischer Gottesauffassung. Die semitischen Sprachen haben die Eigenthümlichkeit in der Wurzel des Wortes das prädicative Element, also das, womit die Bedeutung des Dinges, der Werth des Begriffes gegeben ist, unwandelbar fest zu halten. Der Semit kann also nie vergessen, was das Wort, das er zur Benennung irgend eines Objectes gebraucht, wirklich bedeutet. Anders in den indogermanischen Sprachen; hier im Gegentheil verschwand das bedeutsame Element alsbald fast vollständig in den derivativen Elementen; das Substantivum verwandelte sich alsbald in einfache Namen, in nomina propria. Rief der Semit Gott an, so redete er ihn fast nur in Adjectiven an, konnte also vorzugsweise nur abstracte Eigenschaften Gottes in den Namen legen. Bei dem Indogermanen trat die prädicative Seite des Wortes, also auch des Namens zurück, ihm war deßhalb ein weiterer Spielraum gegeben. Müller bringt uns in einem Beispiel das Verständniß

*) Essays, Bd. I. XV. der semitische Monotheismus 297 ff.

dem Monotheismus abwendig gemacht werden konnte, welcher, das fügen wir freilich sogleich hinzu, bei ihm kein Produkt natürlicher Geistesart ist, sondern auf einer That Gottes beruht. Ohne Zweifel stellt der Araber seine Rasse am reinsten dar, nach Renan selbst im Monotheismus, der bei ihm ja viel monotheistischer als bei Juden und Christen sein soll. Unter den Semiten gehört unstreitig ihm die Palme, wie er entschieden, was Licht- und Schattenseiten anlangt, der treuste Typus seiner Rasse ist. Auf seiner isolirten Halbinsel, die nur an den Küstenrändern von der Natur reicher begünstigt sich zeigt, konnte der Araber seine ganze Eigenthümlichkeit ungehindert entwickeln. An ein entbehrungsreiches, nach unsern Begriffen armes Leben gewöhnt, bewahrte er sich jene ursprüngliche Kraft, auf der im Mittelalter sich eine Weltherrschaft, noch mehr, auf kurze Zeit wenigstens eine Blütheperiode der Wissenschaft aufbauen konnte. Freiheitsliebend und unabhängig, tapfer und freigebig, klug und phantasievoll, großartig in seiner Gastfreundschaft repräsentirt uns der Araber das Semitenthum von seiner menschlich edelsten, ansprechendsten, wir könnten sagen ritterlichen Seite. Daher die Uebereinstimmung seiner Helden z. B. mit solchen unter den Indogermanen; denn Tapferkeit und Freigebigkeit heißen beider Haupttugenden. Daneben theilt er freilich auch in seiner Leidenschaftlichkeit, seiner Raubsucht und Grausamkeit die Schwächen seines Stammes. Hat nun, so fragen wir, hat dies ursemitische Volk auf seinem heißen Wüstenboden, — die Wüste ist monotheistisch sagt unser Gegner mehr geistreich als wahr, — die edle Pflanze des Monotheismus gezeitigt? Ja! sagt Renan. Nein! sagen wir; auf was er als Beweis sich stützt bringen wir als Gegenbeweis auf, — den Islam. Doch bevor wir uns darüber mit ihm auseinandersetzen, werfen wir einen Blick auf die vorislamische Religion Arabiens.

Vor Muhammed und bis zu ihm hin sind die Araber Polytheisten gewesen, mit Ausnahme etwa geringer dem jüdischen Monotheismus zugethaner Bruchtheile. Ihr Polytheismus war semitisch-einfach, doch lassen sich die verschiedenen Elemente, aus

ist zuerst keine Folge einer langen Reflexion über göttliche Dinge. Wie? fragt er, und wir thuen es mit ihm, wie? ein einziger Stamm sollte, Jahrhunderte bevor die Philosophie die erste Ahnung davon hatte, zu einer Lehre gelangt sein, welche die sie erfassende Menschheit als die fortgeschrittenste anerkannt hat? Dann müßte man annehmen, daß dieser eine Stamm alle andern Völker weit an Intelligenz und Speculationskraft übertroffen habe, eine Annahme, die, dies Volk genauer angesehen, zur Ungereimtheit werden muß. Wie sollte Israel erreicht haben, was Athen und Alexandrien nicht erreichte? Und, wäre es wirklich so, dann weise man uns die Mittel nach, durch welche Israel auf diese Höhe der Erkenntniß gelangte; organisirte Schule, Priesterschaft, einen Austausch der Ideen, lebendiger und fruchtbarer, als bei allen Völkern des Alterhums, die wir kennen. Man kann den Monotheismus Israels als ein persönliches Werk des Moses ansehen. Dagegen spricht aber die bedeutende Differenz zwischen hebräischem Monotheismus und ägyptischem Polytheismus und Symbolismus. Weit entfernt, daß Israels Religion eine Frucht seiner Berührung mit den Aegyptern genannt werden darf, ist man eher zu der entgegengesetzten Behauptung berechtigt: in Aegypten habe der ursprüngliche Monotheismus Schaden gelitten und sei von Moses erst wieder restaurirt worden. Er und seine Anhänger hatten unausgesetzt während der Wanderungen gegen ägyptischen Paganismus im Volk zu kämpfen. Will man sich hinter die Auskunft flüchten, die Anschauung einer spätern Zeit sei auf eine frühere übertragen worden, so bedenke man, daß eine solche Uebertragung bis auf die Eigennamen sich nicht erstrecken kann. Eine ziemliche Anzahl vormosaischer Namen legt aber deutliches Zeugniß von dem bereits damals vorhandenen Monotheismus Israels ab. Auch meint Renan, ist unsere Kenntniß des ägyptischen Alterthums noch nicht so weit vorgeschritten, daß wir hier die Resultate mit Sicherheit verwerthen dürften. Möglich, daß er diese Bemerkung zurückgehalten, wenigstens limitirt hätte, wenn ihm damals schon ein Buch wie das von Brugsch „aus dem Orient" vorgelegen hätte. In der That sind

es wunderbare Aufschlüsse, die wir durch die neuesten Resultate der ägyptologischen Wissenschaften erhalten. Wir erfahren da z. B., daß die religiösen Denkmäler Aegyptens es bezeugen, daß den Trägern der priesterlichen Weisheit die Lehre von der Einheit Gottes bekannt war und „daß die mannichfachen Gestaltungen einer reichgegliederten Götterwelt nur Verhüllungen und Entstellungen jener ursprünglich reinen und später in den Mysterien enthaltenen Lehre darstellen.“ Nur den Eingeweihten wurde diese Lehre vom einigen Gotte enthüllt, und in schriftlicher, wiewohl dunkler Abfassung den Todten in Gestalt eines Buches in Rollenform als letztes Geleit mit in's Grab gelegt. Noch mehr, der nicht genannte, sondern nur umschriebene, dunkle Name dieses einigen Gottes soll gelautet haben: „nuk pu nuk“, d. h. ich bin, der ich bin, also Jahveh. Aber sei dem so, möge Moses zu diesen Eingeweihten gehört haben, es ist damit doch nichts gegen einen vormosaischen, von Aegypten unabhängigen Monotheismus bei Israel bewiesen; denn nicht auf Moses, sondern auf Abraham wird er urkundlich zurückgeführt. Ueberdies macht Renan gerade in dieser Partie seiner Beweisführung eine Concession, die seine Theorie beinahe über den Haufen wirft. Angesichts nämlich der unleugbaren Thatsache von dem selbst bei Israel immer und immer wieder auftauchenden Polytheismus, der später nach Trennung des Reiches sogar im Norden eine gewisse politische Sanction erhielt, meint er etwas zaghaft, allerdings sei der strenge Monotheismus auch bei den Juden nur Sache einiger Weniger gewesen, indeß habe man den Charakter einer Rasse nach seiner Aristokratie, als seiner Elite zu bestimmen. Man werde gewiß nicht leugnen, daß es z. B. unter Sokrates' Zeitgenossen eine immense Menge mittelmäßiger, ja alberner Menschen gegeben habe. Um einen Sokrates, Aristoteles, Plato zu begreifen, müsse man aber nothwendig voraussetzen, daß die Rasse, die sie hervorgebracht, eine besondere Gabe für philosophische und künstlerische Schöpfungen besessen habe. Dasselbe sei der Fall mit einem Moses, Elias, Jeremias und den Propheten allen; Werke, wie die Thora, Hiob, die

seines Satzes näher. „Es donnert" (βροντᾷ) sagt der Indogermane, eigentlich heißt das „Er" donnert; denn die Idee Gottes liegt dunkel dem Gedanken zu Grunde. An Stelle des unpersönlichen „es" trat dann der Himmel, von dem der Donner kommt, Djaus (Ζεύς) bei dem man an die Bedeutung „der Heitere" nicht mehr dachte; Djaus wurde traditioneller Name; die Idee der Persönlichkeit, die im Hintergrunde des „es donnert" noch dunkel lag, ward mit Djaus verbunden. Jene unsichtbare, allgegenwärtige Macht, die dem Menschen im Donner besonders nahe tritt, ward zur bestimmten Gottheit. So lange man sich nun noch bewußt blieb, daß alle Namen nur Attribute der einen göttlichen Macht waren, gab es keinen Polytheismus, erst als man dies vergaß und nun das Eidolon zum Idol, das nomen zum numen wurde, da war der Polytheismus eine Thatsache geworden. Also nicht aus einem dem Semiten- oder Indogermanen eigenthümlichen Instinkt begreift sich ihre religiöse Verschiedenheit, sondern aus der verschiedenen Bezeichnung und infolge dessen der verschiedenen Auffassung und Darstellung des Göttlichen. Nie konnte der Semit dahin kommen mit Himmel, Morgenröthe, Sturm und dergleichen die Gottheit namentlich zu identificiren, da bei ihnen die Wurzeln ihre appellative Bedeutung zu stark durchblicken ließen. Hierfür bietet uns das Griechische Analogien im Gebiet des indogermanischen Sprachenthums dar; denn es finden sich da gewisse Wörter, welche jeder mythologischen Strahlenbrechung widerstanden. Selene ist und bleibt überall der Mond, das Gestirn am nächtlichen Himmel, er wird als Selene nie zum mythologischen Gebilde, wohl aber als Hekate, wo er sich jeder mythologischen Phantasie anpaßt. In eben dieser Weise verhält es sich mit dem lateinischen Wort für Mond luna, der erst als lucinia in den mythologisirenden Proceß eingeht. Deßhalb also, weil die Semiten Namen wie Djaus, Varuna, Indra nicht bilden konnten, wählten sie Prädicate, die hinter den Namen der Gottheit in den indogermanischen Sprachen gesetzt wurden. So wurde Gott der Höchste, Beste, Allmächtige, Herrscher und König

Psalmen zu erklären, müsse man annehmen, daß dem kleinen Volk, dem sie entstammen, eine besondere Anlage inne gewohnt habe, die es immer wieder auf die eine religiöse Idee zurückführte. M. Müller meint, mehr als daß einige wenige Männer unter den Semiten den Monotheismus besessen hätten, habe Renan überhaupt nicht bewiesen, das sei aber natürlich für die Theorie von dem Monotheismus oder monotheistischen Instinkt sämmtlicher semitischen Völkerschaften zu wenig bewiesen. Ueberdies kritisirt der Genannte ziemlich scharf auch das Axiom von der Beurtheilung eines Volkes nach seiner Aristokratie. Diese kann etwa Maßstab sein bei einer Charakteristik der Franzosen wie sie Renan gibt, es seien diese „une nation spirituelle.“ Bei esprit denkt man eben nur an die gebildete Minorität, nicht an die große Masse der Nation. Anders wird die Sache, wenn von Religion die Rede ist. Nennen wir die Franzosen Monotheisten, Christen, Katholiken, so meinen wir nicht nur eine geistige Aristokratie, sondern die ganze Masse des Volks, wenigstens den überwiegenden Theil, die Majorität.

Von außen ist also Israel sein Monotheismus nicht zugekommen, woher aber dann? Renan antwortete bekanntlich hierauf: die semitischen Völker sind vermöge eines ihnen eigenthümlichen wesentlichen Instinktes Monotheisten geworden. Die religiöse Anschauungsweise ist bei ihnen nicht Frucht einer höheren intellectuellen Anlage, sondern die sui generis: „elle est le fruit d'une constitution sui generis“. Wir gestehen, daß uns kaum ein unglücklicherer, unzureichenderer Lösungsversuch eines schwierigen Problems bekannt ist, als dieser. Hat man je mit einer Phrase ein geschichtliches Räthsel erklärt, dann hat es Renan mit seinem famosen „Instinkt“ gethan. Mit vollstem Recht setzt gerade hier M. Müller in seiner Polemik gegen den gelehrten Franzosen ein. „Instinkt, sagt er, findet seine richtige Anwendung in der Naturgeschichte, wo man mit diesem Ausdruck unbewußte Handlungen unbewußter Geschöpfe bezeichnet. Der Vogel baut aus Instinkt sein Nest, die Katze fängt instinktiv Mäuse. Man mag dann das Wort mit einer gewissen Begriffsveränderung auf un-

bewußte Handlungen bewußter Geschöpfe übertragen, wie wir etwa von instinktiven Bewegungen unserer Gliedmaßen, des Armes, Beines u. s. w. sprechen; was aber in aller Welt sollen wir mit diesem Worte auf einem Gebiet anfangen, wo wir es mit dem Bewußtesten selbstbewußter Wesen zu thun haben? Heißt das nicht heillose Verwirrung auch in der Wissenschaft anrichten? Ein Wort wird gebraucht eine Definition zu vermeiden. Der großen Masse mag es freilich wissenschaftlicher klingen von einem monotheistischen Instinkt sprechen zu hören anstatt von der eingebornen Vorstellung oder offenbarten Wahrheit des einen lebendigen Gottes." Ist aber, so fragen wir mit M. Müller, Instinkt weniger geheimnißvoll als Offenbarung? „Kann es einen Instinkt geben, ohne daß derselbe durch eine bestimmte Eingebung entstanden oder instigirt ist? Und wessen Hand hat dem semitischen Geist den Glauben an einen Gott eingepflanzt? Würde dieselbe Hand dem indogermanischen Geiste den Glauben an viele Götter eingepflanzt haben?" In der That wir fühlen hier etwas von Unmuth in uns aufsteigen, und es wird uns fast schwer als gute und denkende Deutsche den Vorwurf französischen Wissenschaftscharlatanismus zurückzuhalten. Wir finden das, was ein anderer scharfer Kritiker der Renan'schen Hypothese, Dr. Steinthal, ausgesprochen hat, sehr gut gesagt*): „Wie thöricht zu meinen, daß ein Brand, der die ganze Welt ergriffen hat, sich in einem Haufen nassen, faulen Laubes und durchfeuchteten morschen Holzes entzündet habe." Aber wir verstehen gar wohl, was Renan zu dem Funde seines „Rasseninstinkes" geführt hat: das ist sein Pantheismus, das ist die naturalistische Weltanschauung, der er und mit ihm Viele in unsern Tagen huldigen, eine Anschauung, die allerdings mit Größen „wie lebendiger Gott und Offenbarung" absolut nicht zu rechnen vermag. Die Vergleichung der in der Sphäre alles menschlichen Könnens und Wissens so hoch ausgestatteten Indogermanen mit den dagegen so gering begabten Semiten

*) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausgegeben von Lazarus und Steinthal. Bd. I S. 338.

hat Renan noch weiter geführt, zur Herabsetzung, oder sollen wir gar sagen, zur Schmähung des Monotheismus? Von der Prämisse ausgehend, Geringes könne nur Geringes hervorbringen, findet er nämlich, daß der semitische Monotheismus die Frucht einer Rasse sei, welche nur geringe religiöse Bedürfnisse hat: le fruit d'une race, qui a peu de besoin religieux, daß er sich wie ein minimum von Religion ausnehme und überhaupt sich nur als eine Erscheinung, den religiösen Bedürfnissen einer nomadischen Bevölkerung entsprechend, begreifen lasse: C'est comme minimum de religion en fait de dogmes et en fait de pratiques extérieures, que le monothéisme est surtout accommodé aux besoins des populations nomades. Mit Recht hält Grau Renan ein, daß man dann ebensowohl in der Einehe, Monogamie, ein Minimum von Ehe erblicken dürfe, und die Polygamie das Höhere sei. Hat denn dann aber der Semitismus mit dieser niedrigeren Religionsform überhaupt der Menschheit einen Dienst geleistet? Renan versichert das oft: un immense service! ruft er aus; will er jedoch nicht in Widerspruch mit sich selbst gerathen, dann muß er ihn doch nur für einen Dienst negativer Art halten. Uns will es bedünken, als wenn mit Verurtheilung des semitischen Monotheismus auch ein Sokrates und Plato verurtheilt werde; denn Monotheismus bleibt Monotheismus. Dem nackten Pantheismus, zu dem Renan sich rückhaltslos bekennt, ist der jüdische wie christliche Gott, weil ein persönlicher, lebendiger, ein Aergerniß; darüber wollen wir mit ihm nicht rechten, aber dagegen verwahren wir uns auch im Interesse objectiver Wissenschaftlichkeit, daß mit seiner Theorie, mit dem Instinkt das große in Rede stehende Räthsel der Geschichte gelöst sei. Jenes Urtheil über den Monotheismus selbst beruht übrigens auf einer gründlichen Verkennung desselben, auf der irrigen Anschauung sein Wesen gehe darin auf, „daß die Vorstellung der Zahl Eins mit der von Gott associirt werde." Allein Israels Monotheismus lehrt nicht nur den einen Gott, sondern auch einen geistigen Gott. „Nicht das ist Monotheismus, daß Jehovah Indra und Vritra zugleich ist, daß er allein thut, was die Götter der Heiden unter sich vertheilen, sondern daß er

16*

etwas ganz Anderes thut als diese: nicht im Unwetter mit einem Drachen kämpft, sondern aus Donner und Blitz der Menschheit die zehn Worte verkündet, welche die ewigen Grundsäulen aller sittlich-menschlichen Gemeinschaft sind."*) Gewiß so ist es, und unmittelbar neben jenes centrale Grunddogma von dem e i n e n, g e i s t i g e n Gott des Monotheismus tritt sein e t h i s c h e s Grundprincip von dem e i n e n h e i l i g e n Gott, den es gilt von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften zu lieben. Daß aber die Liebe zu Gott aller Gebote erstes und vornehmstes sei, daß sie zuletzt über den wahren sittlichen Werth jeder Handlung des Menschen entscheide und Quelle wie Maßstab aller wahren Tugend sei, darin sind alle diejenigen eins, welche religiöse Dinge überhaupt zu beurtheilen die Fähigkeit besitzen. Hätte Renan sich die Mühe nehmen wollen gründlicher den Monotheismus Israels mit dem der Araber zu vergleichen, sein Urtheil würde selbst von dem Standpunkt aus, den er nun einmal einnimmt, ein anderes geworden sein; er hätte wohl auch die Verurtheilung monotheistischer Ethik unterlassen, die wir in dem bekannten Satze finden zu müssen glauben, daß auch der heiligste Mann bei den Semiten sich keine Gewissensscrupel daraus mache schwere Verbrechen zu begehen, um seine Zwecke zu erreichen. Le plus saint homme ne se fait pas scrupule de commettre des crimes atroces pour arriver à ses fins. Es ist bekannt genug, welche Folgen Renan jenem Satze gegeben, und wie er sich nicht gescheut hat dem die Krone mit Anwendung jenes Canon vom Haupte zu reißen, dem, welche Stellung religiös man auch zu ihm einnahm, bisher alle unter uns als ihrem sittlichen Ideale huldigten.

Renan wird sich bei unseren Angriffen auf den arabischen Monotheismus zurückziehen und einfach uns entgegenhalten, daß ja die Israeliten eben nicht allein Monotheisten gewesen seien, sondern, die A r a b e r auch, — und noch mehr als jene. Es kann uns, glauben wir, nicht schwer werden unsern Gegner auch aus dieser letzten Position zu vertreiben. Bei Beantwortung

*) Steinthal a. a. O. S. 344.

nämlich der Frage: woher bei den Arabern der Monotheismus?, sehen wir uns wie bei so manchen Fragen religionsgeschichtlicher Natur nicht über die Grenzlinie der historischen Zeit hinausgewiesen.*) Erstens wissen wir, daß jene große, die arabische Halbinsel zunächst und dann die ganze Welt in Brand setzende religiöse Bewegung von einem Manne ausging, dessen Leben in ziemlich scharfen Umrissen und von dem Beisatz arabischer Wundersucht gereinigten Zügen von der neueren Wissenschaft uns vorgelegt worden ist. Wir wissen zum andern, daß dieser Mann mit seinen Versuchen eine reinere Gotteserkenntniß unter seinen Landsleuten anzubahnen, nicht vereinzelt in seiner Zeit dasteht, daß um das Jahr 600 n. Chr. mehrere in Hidschâz auftraten, die von der alten Religion sich lossagten. Endlich wissen wir, daß die beiden monotheistischen Religionen, Juden- und Christenthum, zu Muhammeds Zeiten bereits festen Fuß auf der Halbinsel gefaßt hatten. Wollen wir auch den Einfluß des Christenthums, obwohl Stämme im Nordwesten und Nordosten zu ihm bekehrt waren, ja selbst das Innere des Landes seine Bekanntschaft gemacht hatte, nicht zu hoch anschlagen, weil seine Macht doch nur eine äußerliche war, so dürfen wir dagegen dem Judenthum eine um so bedeutendere Stellung in Arabien einräumen. Denn nicht nur hatte es in Yemen vor der abyssinischen Eroberung eine Zeit lang geherrscht, nicht nur fanden sich zahlreiche jüdische Colonien im nördlichen Hidschâz, es waren diese um Medina herum besonders stark angesiedelten Juden auch völlig nationalisirt. Wir haben daher so ziemlich die Fäden in der Hand, die uns das Zustandekommen jener gewaltigen monotheistischen Bewegung erklären; und wenn wir nun des Propheten Stellung zum Judenthum in's Auge fassen, wenn wir bemerken, wie eng seine Lehre an gewisse Anschauungen des Alten Testamentes sich anlehnt, so werden wir zu dem Schluß berechtigt sein: aus sich selbst hat der arabische Semitismus,

*) Das Leben Muhammeds, nach den Quellen populär dargestellt von Th. Nöldeke. Hannover 1863.

auch er nicht den Monotheismus erzeugt, seine Idee ist ihm vielmehr von außen nahe gebracht worden und hat höchstens Anknüpfungspunkte in uralten Traditionen innerhalb des Volkes selbst gefunden. Daß das vorislamische Araberthum nicht monotheistisch gewesen sei, haben wir bereits gezeigt. Wir behaupten: kein Muhammed ohne Moses, richtiger ohne Abraham; und bei der Erwägung, daß im Christenthum erst der Monotheismus Weltgedanke geworden war, in ihm erst eine universale Bedeutung erhalten hatte. eine Macht und Bedeutung, die Muhammed vielleicht von seinen Reisen her bei seiner religiösen Anlage stark auf sich einwirken fühlen mochte, behaupten wir sogar: kein Muhammed ohne Christus.

So sehen wir uns denn abermals vor die entscheidende Frage gestellt: woher kam dem einen, dem einzig monotheistischen Volk der Erde sein Glaube an den einen Gott? Seine eigene Geschichte, die immer wieder hervorbrechende Lust zum Götzendienst, die Anfänge seines religiösen Lebens, die nach geschichtlicher Beglaubigung sich gleichfalls in den Polytheismus verlaufen, endlich die Parallele mit dem ursemitischen Volk der Araber, das alles protestirt entschieden gegen die Annahme eines Instinktes, oder besser gesagt, einer natürlichen Disposition zum Monotheismus auch bei diesem Volke. Israels Glaube wurzelt in einer unmittelbar göttlichen That, in einem directen Eingreifen Gottes in seine Geschichte. Wir sprechen es aus, der israelitische Monotheismus ist eine Frucht göttlicher Offenbarung. So lösen wir uns das dunkle Räthsel; wir thuen es, indem wir dabei auf den heiligen Urkunden dieses Volkes fußen, die, wenn in irgend einer Partie, so gewiß in dieser das Gepräge voller Glaubwürdigkeit an sich tragen. Der eine Mann des einen Volkes, den wir zuerst mit vollstem Recht einen Monotheisten nennen können, ist Abraham, mit dessen Berufung hinweg aus dem Lande seiner Väter, aus den Verstrickungen des sich entwickelnden Polytheismus in das Land der Verheißung, Israels Geschichte anhebt, die Heilsgeschichte im engern Sinne überhaupt. Das ist der Mann, eine granitene Gestalt, der Fels,

aus dem Israel gehauen, in dem gesegnet worden sind alle Völker der Erde. Wir freuen uns, das Bekenntniß auch von einem Forscher wie Max Müller auf die Frage, wie dieser Mann zur Erkenntniß des einen Gottes gekommen, abgelegt zu sehen, daß dies vermittelst persönlicher göttlicher Offenbarung, und zwar das Wort in seiner vollen Bedeutung genommen, geschehen sei. Allerdings sind wir uns nicht ganz klar über seine Fassung des Offenbarungsbegriffes, wenn wir lesen: „der Vater der Wahrheit wählt seine Propheten und spricht zu ihnen in einer Stimme, die stärker ist als die Stimme des Donners", und er dann fortfährt, „es ist dieselbe Stimme, durch die Gott zu uns allen spricht;" wenn er weiter Abraham nicht in Folge eines Instinktes, abstracter Grübeleien, begeisterter Visionen seine selbsteigene Offenbarung empfangen läßt, sondern durch seinen selbsteigenen Glauben; geben indeß gern zu, daß wir von Offenbarung redend auf ein Gebiet verwiesen werden, wo uns psychologisch vieles dunkel bleiben wird. Mehr hat Müller jedenfalls gesagt als Steinthal, der uns das Räthsel mit dem gleichfalls räthselhaften Satze erklären will, daß alle großen poetischen und philosophischen Schöpfungen das Produkt weder der Reflexion noch des Instinktes seien. „Auf einer dieser Zwischenstufen lag aber", behauptet er, „das prophetische Bewußtsein, das den Monotheismus nicht conservirte, sondern schuf." Wir hätten dagegen nur zu bemerken, daß der Monotheismus, als Religion, eben weder ein poetisches, noch philosophisches Produkt genannt werden kann. Wir müssen bei unserer Erklärung gegenüber der Renan'schen stehen bleiben und mit Müller sagen: „Ein göttlicher Instinkt klingt vielleicht wissenschaftlicher und weniger theologisch, ist aber einerseits keine passende Bezeichnung für das, was eine Gabe oder eine Gnade ist, die nur Wenigen (wir sagen: zunächst nur Einem) zu Theil geworden, und andererseits durchaus kein wissenschaftlicherer d. h. verständlicherer Ausdruck als „persönliche Offenbarung."

Gerade hier aber nun finden wir uns veranlaßt auf die Besprechung des schon genannten Buches von Fr. Grau einzu-

gehen, das es sich zur ganz besonderen Aufgabe gemacht hat Renan zu bekämpfen. Wir erkennen gern das Verdienstliche dieses Werkchens an, das unseres Bedünkens darinnen besteht, daß es den Kampf mit dem Gegner auf dessen Terrain aufnimmt; indessen scheint es uns doch zu vielen Gegenbemerkungen Anlaß zu bieten. Wir fürchten, der ganze Ansatz ist falsch, es zieht sich durch das ganze vielstimmige Concert, Leos Bild zu gebrauchen, ein Mißton. Grau hat uns einmal zu wenig, das andre Mal zu viel gethan. Er hat zu wenig gethan, nämlich in Erfassung des Wesens des Indogermanenthums, besonders seiner ethischen Seite nach. Er führt aus*): „Alles eigentlich Ethische bezieht sich auf Gott, während alle übrigen menschlichen Thätigkeiten sich zunächst auf die Welt beziehen, wie die Indogermanen ursprünglich nur Beziehungen zur Welt, nicht aber zu Gott haben. Sünde ist nicht blos ein Ueberschreiten der in der Natur und dem Wesen gegebnen Schranken: dies ist der rein irdische, philosophische Begriff, auf den der Indogermane kommt, welcher mit seinem Denken innerhalb der Welt stehen bleibt, Sünde ist vielmehr Uebertretung des Gesetzes Gottes, Beleidigung des absolut heiligen Ich.“ Diese Kritik finden wir zu oberflächlich und deßhalb ungerecht.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß der Sündenbegriff des Griechen und vorzugsweise der des Germanen ein ziemlich in die Tiefe gehender ist, daß er als Selbstsucht gefaßt sogar an die Schriftauffassung anstreift. Es ist nicht gut gethan die Kluft zwischen falscher und wahrer Religion so zu erweitern, daß Brücken kaum mehr schlagbar sind, nicht rathsam das naturaliter anima christiana des Tertullian zu vergessen und jenes andre, weniger bekannte kühne Wort des hl. Augustin: (Retr. I, 18.) res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana; d. h. „das, was man jetzt

*) Semiten und Indogermanen, 2. Aufl. S. 101.

christliche Religion nennt, existirte schon bei den Alten und fehlte nie seit Anfang des menschlichen Geschlechtes, bis daß Christus im Fleisch erscheinen würde, von wo an die wahre Religion, die schon da war, anfing die christliche genannt zu werden." Das andre Mal hat Grau zu viel gethan, denn er alterirt, — so wenig dies gewiß seine Absicht ist, — mit einseitiger Geltendmachung des natürlichen Factors, d. h. des Semitismus, das Göttliche und Supranaturale im Glauben und der Geschichte Israels in bedenklicher Weise. Was auf Rechnung göttlicher Pädagogie zu setzen ist, schreibt er der semitischen Rasseneigenthümlichkeit zu. Es hilft Grau nichts, daß er sich gegen diesen Vorwurf mit der einfachen Behauptung, von einigen Kritikern mißverstanden worden zu sein, verwahrt; das Buch selbst und seine gesammte Anlage erhält ihn aufrecht. Nicht an das, was ein Autor sagen wollte, haben wir uns zu halten, sondern an das, was er uns gesagt hat. Er ist bemüht, und in mehr als einem Punkt ist ihm das auch gelungen, die Eigenart der Semiten im Vergleich mit der der Indogermanen in ein bessres Licht zu stellen; allein wir wollen uns nicht täuschen: mit natürlichen Factoren gerechnet, mit dem Maßstab dessen, was menschliche Größe ausmacht, gemessen, wird allezeit dem Indogermanen vor dem Semiten der Preis zuerkannt werden müssen, vor dem Semiten sagen wir, nicht aber vor dem Israeliten. Grau hat von Renan sich irre führen lassen, und so ist er gegen ein Etwas vorgegangen, das außer der Phantasie dieses Gelehrten gar nicht existirt. Es ist ein Phantom, gegen das er die literarische Lanze einlegte. Wohl gibt es einen Semitismus, aus dessen einzelnen Zügen sich am Ende ein Gesammt- und Charakterbild dieser Völkerfamilie zusammenfügen läßt, ebenso darf man auch noch von einer Religion, d. h. einer bestimmten religiösen Artung der Semiten reden, nicht aber von einem semitischen Monotheismus, weil es den einfach, wie nachgewiesen ist, nicht gibt. Grau durfte nicht die Prämissen seines Gegners zugeben; denn die größere Richtigkeit der Schlußfolgerung scheint uns doch auf Seite

Renans zu sein. Man hat mit Recht gesagt, Renan habe sich mit seiner Theorie eine Mauer aufgeführt, auf die er nicht ein Bild des Semitismus, wie er ist, sondern wie des gelehrten Herrn eigner Geist ihn schuf, gebracht hat. Es ist nicht genug gethan, diese Bilder nur zu corrigiren oder etwa gar Gegenbilder eigner Phantasie an dieselbe Mauer zu malen, sondern man muß sie einfach niederreißen. Und es will uns bedünken, als wenn Graus Bild vom Semitismus zuletzt auch nur ein Phantasiestück sei, wenn er uns die beiden Völkerfamilien unter jenem bereits angeführten Bilde von den beiden Jungfrauen, der stolzen Königin und der armen Bettlerin, vorführt, und dieser mit dem Herzen voll unauslöschlicher Sehnsucht nach dem Gott und Heiland ihrer Seele, voll unerschöpflicher Liebe, einer Liebe, die nicht nach Himmel und Erde fragt, vor jener den Vorzug einräumt.*)

Auf „die Gruppe der semitischen Völker" angewendet ist der Vergleich von selbst hinfällig, aber auch auf Israël beschränkt, können wir ihn nicht gelten lassen. Wie oft muß Jehovah klagen über die Untreue des Volkes, mit dem er einen Bund der Liebe eingegangen ist; „das Weib Jehovahs" hat oft genug sein Herz an andre Götter gehangen. Und steht denn die Wüstenjungfrau wirklich so schmucklos, so bettelarm neben der Königin da? Wir sollten meinen, die Teppiche und Gewebe von Babylon, der Purpur und das Gold von Tyrus und Sidon, deren „Krämer" der Prophet „Fürsten" nennt, wöben der Jungfrau einen Gürtel reich und schön genug, und die Cultur, die besonders von jenen uralten semitischen Staaten in dem großen Flußthal Mesopotamiens ausging, und selbst an Hellas eine schätzenswerthe Gabe gewesen ist, legte deutlich genug Zeugniß von dem Reichthum der vermeintlichen Bettlerin ab. Es ist unfraglich, daß mit dergleichen Auslassungen, — diese Bemerkung gilt gegen Grau und Renan, — der Bedeutung semitischer Cultur nicht die gebührende Rechnung in der Ge-

*) Grau, S. 120.

schichte getragen wird, und daß man vergißt, wie diese Cultur für das gesammte Abendland, man denke nur an die Erfindung der Buchstabenschrift durch die Phönicier, die Aufstellung eines allgemein verbreiteten Maß- und Gewichtssystems durch die Babylonier, ein sehr bedeutendes Bildungsferment war. Je und je hat der Orient, vor allem der semitische, befruchtend auf die abendländische Bildung eingewirkt. Aber geben wir das alles zu, schätzen wir voll gebührend Babylon und Ninive, Tyrus und Karthago, Jerusalem und Palmyra als glänzende Edelsteine im Diadem der „semitischen Jungfrau", das beanstanden wir keinen Augenblick, daß der Semit hinter dem Indogermanen weit zurücktritt. Wie vieles Schiefe und Ungerechte sich auch Lassens Urtheil über die Semiten beimischt, besonders da, wo er die religiöse Seite berührt, sein Gesammturtheil werden wir unterschreiben müssen und wir sind dazu um so eher bereit, als er auch Gabe, Beruf und Stellung der Semiten zu würdigen weiß. Er sagt: „Semiten und Indogermanen sind ohne Zweifel die am höchsten begabten Völker. Beide haben sie außer sich selbst den meisten übrigen Völkern ihre Bildung zugeführt; sie übertreffen alle andern in der Entdeckung der nützlichen Kenntnisse, der Einrichtung des gesetzlichen Staates, der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Zustände, in der Schöpfung und Ausbildung der Wissenschaften, in der Hervorbringung der herrlichsten Werke in jeder schönen Kunst. Sie stehen sich bei diesen Leistungen nicht gleich und wir müssen unter den kaukasischen Völkern den Indogermanen entschieden die Palme zuerkennen. Wir halten dies nicht für zufällig, sondern glauben, es entspringt aus der höheren und vollständigeren Begabung der letzteren. Die Geschichte bezeugt, daß die Semiten nicht das harmonische Gleichmaß aller Seelenkräfte besitzen, durch welches die Indogermanen hervorragen." *) Gerade auf dem religiösen Gebiet kommt nun aber unseres Bedünkens der Abstand und Unterschied beider Völkergruppen wie auf

*) Lassen, I. S. 414.

keinem anderen zur Erscheinung. Wir behaupten, hier insonderheit steht der Semit hinter dem Indogermanen weit zurück, denn während z. B. mit der Geschichte der Cultur, besonders der Handelscultur des ersteren sich Bände anfüllen lassen, füllt das Material seiner Religion kaum Bogen. Um so wunderbarer muß uns auch von diesem Gesichtspunkt aus Israel mit seiner Religion erscheinen und auch von hier aus werden wir zur Annahme eines supranaturalen Factors in seiner Geschichte geführt.

Fragt man, und diese Frage läßt allerdings sich nicht unterdrücken, warum hat Gott aus der semitischen Völkerfamilie ein Volk für seine Liebesplane und Heilszwecke sich erwählt? so finden wir die letzte Antwort darauf in jenem Ausspruch des Heidenapostels: 1 Cor. 1, 26—29: „Was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache, und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist. Und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet und was da nichts ist, — auf daß vor ihm sich kein Fleisch rühme." Das ist die göttliche Paradoxie in der Geschichte. Allein könnten, ja müßten wir zuletzt auch Beruhigung bei dem absolut freien Willen des absolut freien Gottes fassen, so glauben wir doch, daß es uns vergönnt ist, hier wenigstens einigermaßen das Warum des göttlichen Thuns zu erkennen. Es ist eine ewige Wahrheit, ein festes, besonders in unseren Tagen immer klarer erkanntes Gesetz, daß Natur- und Heilsgeschichte sich zu organischer Einheit durchdringen, und daß Gott, nirgends magisch und mechanisch verfahrend, überall in der Heilsgeschichte an das von ihm schöpfungsgemäß Gesetzte anknüpft. So werden wir denn sagen dürfen: Israels Mangel war sein Vorzug, seine Schwäche seine Stärke; das, was es in seinem Semitismus wenig oder nicht befähigte, eine hervorragende Rolle unter den großen, die äußere Cultur tragenden Völkern zu spielen, befähigte es gerade zu seinem heilsträgerischen Berufe! Vorwiegend subjectiv gerichtet, war Israel eben als semitisches Volk dazu angelegt, die Idee des Monotheismus, wenn auch nicht aus sich selbst hervor-

zubringen, so doch immer mehr sich anzueignen. Worauf wir jedoch noch mehr Gewicht legen: das Volk ohne Epos konnte zum Volk heiliger Traditionen werden. Seine als semitisches Volk vorwiegend receptive Geistesrichtung, sein Mangel an Productivität machte Israel besonders geeignet zur Trägerschaft der göttlichen Offenbarung, dazu fähig Conductor göttlicher Gedanken zu werden. Bekanntlich herrscht unter den semitischen Mythen und Sagen eine frappante Uebereinstimmung, diese Erscheinung begreift sich aus der starken und einseitigen Receptivität semitischer Geistesrichtung. Das Epos, ein Erzeugniß freiester Productivität, spiegelt uns mit seinem Sage und Mythus in beständigen Fluß setzenden und erhaltenden Wesen die Geistesart des Indogermanen ab. Bewundern wir an ihm die Spontaneität und Volubilität, so staunen wir bei dem Semiten über die Stabilität und Continuität. Dort eine Phantasie, welche die Welt der Erscheinungen in Mythe und Sage zu immer neuen kaleidoskopischen Bildern combinirt, hier eine Stabilität bei der mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird, der gleiche Gedanke in fast gleicher Form. Dort nichts als Fluß und Bewegung, hier fast nur Ruhe und Stagnation. Wo aber Gott redet, muß der Mensch schweigen. Das Volk, das er sich erwählte, durfte kein Weltvolk und brauchte kein Volk glänzender Geistesbegabung zu sein, es sollte mehr Gott zu sich reden lassen, als über ihn reden und reflectiren; der Drang des eignen Schaffens mußte bei ihm zurücktreten. Wo entweder vom Volke selbst oder von Einzelnen in ihm Versuche gemacht wurden in andere Bahnen einzulenken, große Politik zu machen, eine dominirende Stellung in der Völkerwelt einzunehmen, ist es Gott, der dazwischen tritt und diese Versuche vereitelt. Für Israel gab es nur eine richtige Politik, die, sich unverbrüchlich fest an seinen Bundesgott zu halten und damit seine einzigartige Stellung auf religiösem Boden festzuhalten. „Seinen Beruf retten, das hieß bei Israel ihn erfüllen," dieser Beruf war ein göttlicher und was es als das Volk der Religion besaß, ein unmittelbar Göttlich-Gewirktes. Wir

dürfen hier abschließen, bevor wir das aber thun, noch eine letzte Bemerkung über Renans Hypothese. Gesetzten Falls, es erwiese sich dieselbe doch als richtig; angenommen, spätere, gründlichere Forschungen könnten für sie als geschichtliche Wahrheit eintreten: für uns als Apologeten des Offenbarungsglaubens wäre der Proceß auch dann noch nicht verloren. Wäre nicht nur Israel, sondern die gesammte semitische Völkerwelt monotheistisch, wenigstens monotheistisch gerichtet, wir würden darin nur eine Erfüllung jenes großartigen Weissagungswortes, auf das wir alsbald näher eingehen werden, erblicken, jenes über Sem gesprochenen noachitischen Segenswortes: „Gepriesen sei der Gott Sems!" Wir würden dann jenes Wort und diesen Segen nur noch universaler zu fassen haben, und in Sems semitischem Monotheismus eine allgemeinere, göttlichere Heilsanbahnung erkennen. Aber selbst dann müßte Israels Glaube auf eine göttliche That zurückgeführt werden, da es klar ist, wie auch dieser natürliche Monotheismus bei dem Semiten nicht stark genug war, ihn vor dem Versinken in den Polytheismus zu bewahren. Denn, wie wir sagten, nicht auf Moses, sondern auf Abraham geht Israels Monotheismus zurück. Indeß werden wir nach den bisherigen Ausführungen mit Recht daran zweifeln, daß Renan je Recht bekommen werde.

Unser Urtheil bei einem Vergleich zwischen Semiten- und Indogermanenthum steht also fest. Dem Indogermanen gebührt der Preis vor dem Semiten nach allen, auch der religiösen Seite hin. Sind alle heidnischen Religionen ohne Ausnahme ein natürliches Produkt der Völker, ein letzter und treuer Reflex ihres eigenen Geistes, so wäre in der That nicht einzusehen, warum nicht hier und gerade hier denjenigen Völkern der Vorzug gebühren müßte, die wir in allen übrigen Sphären des Geistes- und Weltlebens als die ersten, begabtesten, entwickeltsten dastehen sehen. Dies Urtheil haben wir auch auf Israel, sofern es semitisches Volk ist, und mit seiner Individualität in der Eigenart seiner Rasse wurzelt, aüszudehnen, nicht aber darf es erweitert werden auf die Religion dieses Volkes. Weil aber die Religion

das Beste und Höchste ist, was ein Volk besitzt, da in ihr seine Beziehungen zu dem Ewigen, Himmlischen sich aussprechen, deßhalb gebührt wieder Israel Kranz und Palme vor allen Völkern der Erde. Ihm gehört unsere Liebe, ihm unsere Theilnahme an, wie keinem anderen Volke. Was Gott selbst gesetzt, ist kein Mensch aufzuheben, was er zusammengefügt, niemand zu trennen berechtigt: unsere religiöse Bildung wurzelt in semitischem Boden, weil in Israels Religion, unsere wissenschaftlich-ästhetische in indogermanischem, weil in griechischer und römischer Wissenschaft. Nur wenn beide Factoren bei der Erziehung unserer Jugend zur Geltung kommen, wenn man an den reichen Geistesschätzen der großen classischen Culturvölker den Geist sich bilden läßt, das Herz sich aber erwärmen an Glauben und Geschichte des kleinen semitischen Volkes, dessen Glaube sich freilich erst im Christenthum zur vollen Blüthe erschlossen hat, nur dann gehen wir den rechten von Gott selbst für alle Zeiten und alle Generationen gewiesenen Bildungsweg. Israel als semitisches Volk mag für uns wenig Anziehungskraft haben, weniger vielleicht noch, als ein anderes Volk derselben Familie, Israel als Gottes-Volk gewinnt uns unser Herz ab. Wenn der moderne Humanitarismus sich mit einem gewissen Widerwillen von diesem Volke abwendet, so hat das darin seinen Grund, daß ihm das innere Organ, das Verständniß für das abgeht, was Religion ist. Israels Geschichte ist eine ohne Gleichen, denn sie ist die Geschichte Gottes mit dem Volke, das er sich erwählte, aus dessen Schooße er das Heil für alle Welt hervorgehen lassen wollte. Das die centrale Stellung und Bedeutung der biblischen Geschichte, der Krone, wie des Kernes aller Geschichte. Wenn das hebräische Volk in seiner Masse uns nicht anzieht, so ist das Gegentheil um so mehr bei Einzelnen in ihm der Fall. Vor unser Auge tritt eine lange, glänzende Zeugenkette von Priestern, Propheten und Königen: ein Abraham, der Fels, aus dem Israel gehauen ist, der Vater aller Gläubigen; Moses, der Mittler des alten Bundes, ein treuer Knecht in seines Gottes Hause; Elias, diese Verkörperung des feuer-

eifernden Prophetenthums; David der Mann nach dem Herzen Gottes, der selbst nach eines Hitzigs Urtheil „der geistigste Mensch Israels“ ist. Kein Epos hier, aber eine heilige Tradition aus der Urzeit; kein Drama, aber eine Lyrik, die alle Saiten eines religiös gestimmten Herzens wiederklingen läßt; keine Philosophie, aber das geoffenbarte Gesetz des heiligen Gottes; keine Speculation, aber die Prophetie, die auf den Anbruch des vollen Tages hinweist. Was sind aber alle Ahnungen der Heiden gegen Israels Erkenntniß! Was ihre höchsten sittlichen Anschauungen gegen Israels Ethos! Auch das Schönste und Beste, was der Indogermane von seinen Göttern zu sagen wußte, wie eine Dunstwolke verweht es, wenn jener Lichtstrahl aufleuchtet: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott. (3 Mos. 11, 44. 1 Pet. 1, 16.) In Furcht, nicht in Liebe schlägt dem Heiden das Herz zu seinen Göttern; der Israelit singt seine Liebe aus in dem: „herzlich lieb hab' ich dich, Herr, meine Stärke, Herr mein Fels, meine Burg, mein Erretter, mein Gott, mein Hort auf den ich traue, mein Schild und Horn meines Heils und mein Schutz!“ (P. 18, 2. 3.) Wie sind sie alle nichts jene Gedanken philosophischer Speculation, ein Suchen und Tappen im Dunkeln, gegen den Ausdruck des Bewußtseins unmittelbarster, seliger Gemeinschaft mit Gott: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ (Ps. 73, 25.) In jenen großen Gestalten israelitischer Geschichte erscheint der Semitismus in seiner Verklärung, wie im Christen der Mensch etwa zu seiner vollen Darstellung kommt, und wir lernen verstehen, was Gottes Hand aus einem Material zu schaffen vermag, das Menschen gering achten; der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein in der Geschichte geworden. Wir erfahren es, wie Kräfte, die wir sonst gebunden sehen in nationale Beschränktheit, sich zu einer ungeahnten Höhe steigern können. Denn, wenn es auch fest steht, daß der Semitismus selbst als Culturferment auf die Welt des Abendlandes, also der Indogermanen einzuwirken berufen war, so concentrirt sich doch dieser Beruf Sems in seinem religiösen Einfluß auf

Japhet. Das Beste, nicht was der Semitismus erzeugte, wohl aber was er besaß, führte er dem Indogermanenthum zu — die Religion des Monotheismus. Die Aufgabe aber, dies höchste Gut der indogermanischen Völkerwelt zu übermitteln, war vor allem einem Manne gestellt, dessen Name zu eng mit dem unserer beiden Völkerfamilien verknüpft ist, der, indem er die Brücke zwischen Semiten und Indogermanen schlug, unsere Dankbarkeit in zu hohem Grade verdient, als daß wir ihn hier übergehen könnten, „dieser Mann ist der Heidenapostel Paulus."

Capitel XIII.

Japhet in den Hütten Sems. Paulus, der Heidenapostel, als Semit und Indogermane.

In dem dritten Stück seines Buches hat Grau das Verhältniß der Indogermanen zu den Semiten nach seiner religiösen Seite unter dem der Ehe dargestellt. Beide Völkerfamilien sind für einander und zwar zu einer Ehe bestimmt, in der das Indogermanenthum das männliche, das Semitenthum das weibliche Princip vertritt. Abgesehen davon, daß wir diesen Vergleich aus den gegen Graus Totalauffassung entwickelten Gründen als unannehmbar zurückweisen müssen, finden wir ihn auch an sich schon bedenklich. Denn Religion, — und deren ausschließlicher Besitz soll den Vorzug der Semiten ausmachen, — ist nicht nur Sache des Gemüthes und darum etwa vorzugsweise Sache des Weibes, sondern Religion hat den ganzen Menschen zu erfassen und zu beherrschen, ist demnach ebenso gut Sache des Mannes. Uebrigens ist ja der Indogermane nicht minder religiös als der Semit. Zwar hat der Grau'sche Vergleich eine Analogie in der

Schrift, aber eben nur eine Analogie; denn er findet in ihr allein Anwendung auf das Verhältniß Gottes zu seinem Bundesvolk Israel. Jes. 54, 1. 5. Hos. 2, 7. 19. Es ist ein Verhältniß der Liebe, das Gott mit diesem Volke eingeht, ein Bund der Gnade, den er mit ihm schließt, ein Act freier Erwählung. Darauf beruht also jener Vergleich, den wir auch im Neuen Testament noch stark anklingen hören: Matth. 9, 15. 25, 1. Luc. 5, 34. 2 Cor. 11, 2. Ephes. 5, 32. Auf dies Verhältniß haben wir demnach jenen Vergleich zu beschränken, nicht aber dürfen wir ihn auf die Stellung der Semiten zu den Indogermanen, oder richtiger gesagt, Israels Stellung zu der indogermanischen Völkerwelt ausdehnen. Wollen wir das Verhältniß beider Völkergruppen zu einander richtig bezeichnen und dafür uns einer den natürlichen Lebensverhältnissen entnommenen Analogie bedienen, so liegt eine andere, gleichfalls von der Schrift dargebotene viel näher. Im Bruderverhältniß nämlich stehen beide; als Brüder haben sie Hand in Hand durch die Geschichte zu gehen und gemeinsam eine von Gott ihnen gestellte Aufgabe zu erfüllen, wobei, dies sei sogleich bemerkt, der Semit als der schwächere, weniger thatkräftige neben dem energievollen indogermanischen Bruder steht. Wir glauben, daß, was in sehr geistreicher Weise H. Leo über den Unterschied zwischen Slaven- und Germanenthum gesagt hat, mutatis mutandis sich auf die Differenz semitischen und indogermanischen Wesens übertragen läßt. Er findet nämlich, daß der Slave zum Germanen sich wie Schwester zum Bruder verhalte, somit das weibliche Princip repräsentire. Ohne einen bestimmten Begriff des Eigenthums mangelt dem Slaven auch der der vollen, freien Persönlichkeit. Sein Leben bewegt sich wesentlich innerhalb der Familie; nach Analogie des Hausvaters als Stammhauptes der Familie steht der Fürst als Stammeshaupt des Volkes da. Gegen ihn hat der Einzelne kein Recht; Rechts- und Freiheitstrotz zeigt der Slave nur dem Fremden gegenüber. Ein kindliches Wesen charakterisirt ihn, das sich in seiner ganzen Liebenswürdigkeit aber nur in den engen Schranken des Hauses und Stammes entfaltet; darüber hinaus verfällt

er den schneidenden Gegensätzen des abstracten Verstandes, kannibalischer Wuth gegen den störenden Fremden nach außen, eisernen Despotismus nach innen. Seine Vorzüge binden ihn an das sinnliche Leben, deßhalb an das Gemüthsleben; für die starken Gedanken bleibt ihm keine Kraft, die ruhig berechnende, freie Persönlichkeit kommt bei ihm nicht zu ihrem Rechte.*)

Eines der unstreitig großartigsten Weissagungsworte heiliger Schrift ist das, welches wir 1 Mos. 9, 25—27 lesen. Wir finden uns dort an einen Wendepunkt in der Geschichte gestellt, an die Schwelle der eigentlichen Völkergeschichte. Ein Neues beginnt. Wie aber die Natur neuen physischen Gesetzen unterstellt wird, Gesetzen einer stätigen Entwicklung, wie wir sie heute noch in Kraft sehen (1 Mos. 8, 22), so werden auch für die sittliche Welt Gesetze proclamirt, die von ewiger Geltung, das Fundament für alle Entwicklung im Völkerleben abgeben. Aus seinem Weinrausch ist, so lautet der biblische Bericht, Noah, der nachfluthliche Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit, erwacht. Als er erfahren, was ihm sein Sohn Ham angethan, tritt er auf und spricht jene Weissagungsworte über die Söhne aus, die der ganzen Weltgeschichte gleichsam als Rahmen dienen:

„Verflucht sei Canaan,
Ein Knecht der Knechte werd' er seinen Brüdern!
Gepriesen sei Jehovah der Gott Sems
Und es werde Canaan ihnen Knecht!
Weithin breit' Elohim Japhet aus
Und er wohne in den Zelten Sems
Und es werde Canaan ihnen Knecht!"

So lauten die Worte Noahs, der hier als Seher Gottes mit seinem Spruche blitzartig das über der Völkerwelt lagernde Dunkel der Zukunft erhellt. Gewiß gehört diese Weissagung zu den universellsten und darum weittragendsten der Schrift, die, man erkläre sie auch an der Stelle, wo wir sie lesen, als eingeschoben,

*) H. Leo, Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches. Halle 1857. Vorlesung 55.

darum noch lange nicht zu einem vaticinium post eventum wird. Wem aber Begriffe wie Offenbarung und Weissagung noch nicht hinfällig geworden sind, dem wird der biblische Pragmatismus die Stellung der Worte an ihrem Orte rechtfertigen. Die Fundamentalgesetze nun, die aus Wort und Vorgang dieses neunten Capitels der Genesis sich ableiten, heißen: das Gesetz gerechter Vergeltung und die Geltung sittlichen Maßstabes bei Beurtheilung der Völker, wie ihrer Werthung für die Geschichte. Daß diese Entscheidung von einem Vorgang innerhalb der engen Schranke des Hauses hervorgerufen wird, beruht darauf, daß die Wurzeln alles Volkslebens im Hause liegen. Wollen wir an der Geringfügigkeit des historischen Factums gegenüber seinen eminenten Folgen Anstoß nehmen, so werden wir des Canons eingedenk: „daß in der Urzeit ganz gemäß dem Stadium der Entwicklung in ihr die großartigsten und wichtigsten Processe an die zufälligsten Handlungen geknüpft sind, und daß in den damaligen kleineren Verhältnissen ganz dieselben geistigen Mächte hervortreten, wie in unseren numerisch größeren, ausgedehnteren und daher in ihrer Erscheinung großartigeren."*) Es versteht sich von selbst, daß dies Weissagungswort weil universell, auch nur in allgemeinsten Umrissen den Gang der Geschichte verzeichnet und das prophetische Auge gleichsam nur die Kuppen aus dem Gewirr der Völkerwelt auftauchen sieht. Die Geschichte hat aber selbst die Vollstreckung des noachitischen Testamentes übernommen; wir sehen mit der Zeit in der That sich erfüllen, was dort in eine ferne Zukunft hineingesprochen wurde. In der Vernichtung des phönicischen Welthandels durch Alexander den Großen, in der Zerstörung Karthagos durch Rom, in der Unterwerfung, bezüglich Ausrottung, der cananitischen Stämme durch Israel dürfen wir den weltgeschichtlichen Vollzug des Fluches über Canaan erblicken. Denn sind die Phönicier und Punier auch nach Sprache und Sitte wesentlich semitische Völker, so werden wir

*) F. Delitzsch, die Genesis. 2. Auflage, Leipzig 1853, S. 269.

doch in ihnen nur semitisirte Hamiten zu erkennen haben.*) Sem wird gepriesen um seines Gottes willen. Seine welthistorische Aufgabe ist aber gemäß göttlicher Pädagogie einem Volke übertragen, Israel, auf das wir den Segen sich concentriren sehen. Japhet ist über die Weiten der Erde ausgebreitet worden und noch immer vollzieht sich an ihm jener Segensspruch, noch immer ist er auf der Wanderung begriffen und siedelt sich im fernsten Westen an. Es ist jener bereits besprochene eigenthümliche Wandertrieb der indogermanischen Völker, der sie seit Jahrtausenden in Bewegung hielt, eine innerste Lust zum Wandern und Abenteuern, ein unwiderstehlicher Zug in die Weite. Mit seiner Ausbreitung über die Erde ist Japhet zugleich die Herrschaft über sie verliehen, ihm ist das Scepter der Weltherrschaft anvertraut, und damit die Mission der großen Weltcultur im eminentesten Sinne. Allein damit ist der Segen Japhets noch nicht erschöpft; mit äußerem Gut wird ihm ein anderes, ein höheres, besseres zugleich zugesprochen. Wie Sem und Japhet sich bei jenem urgeschichtlichen Vorgange brüderlich die Hand reichten, um in gleichgefühlter kindlicher Pietät den Vater vor der ihm von der schmutzigen Impietät Hams angethanen Schmach zu schützen, so sollen sie beide brüderlich geeint durch die Geschichte schreiten. Wenn Sems Segen und Erbtheil darin besteht, daß Jehovah sein Gott ist, wenn er damit vor dem Bruder das bessere Theil empfängt, so soll doch die Zeit kommen, wo auch Japhet jenes größeren Segens theilhaftig wird: „Denn er wohne in den Zelten Sems." Uns ist das Subject in diesem Hemistich nicht Elohim, Gott, sondern Japhet. Die Erfüllung dieses anderen Segentheiles hat die Geschichte gleichfalls übernommen. Die weit über die Länder verbreiteten Japhetiten oder Indogermanen, weit allerdings auch abgekommen von dem Gotte Sems, d. h. Israels, sind, als die Zeit erfüllt war, in Sems Gezelt, in die Kirche eingegangen, d. i. Christen geworden. So verstehen wir das Schriftwort

*) A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, S. 350 ff.

Gen. 9, für das allerdings, wie für biblische Geschichte und ihren Pragmatismus überhaupt, ein geistliches Verständniß gefordert wird. Es gehört zu den Wunderwegen Gottes in der Geschichte, daß zu der Zeit, wo Sems Segen auf Abraham übertragen sich in Christo herrlich erfüllte, daß gerade da auch Japhets Segen sich, wie auf ein einzig Haupt concentrirt, am deutlichsten zu offenbaren schien. In dem die ganze damals bekannte Erde umspannenden Römerreich hatte das Weissagungswort: „Gott breite Japhet aus," in ausgedehnter Weise sich erfüllt, und was wir den Juden und Semiten Philo lobpreisend als Segen dieses Riesenreiches vor dem römischen Cäsaren aufzählen hören, es klingt uns wie ein Commentar zu jenem alten Weissagungswort. Und doch gerade jetzt sollte es offenbar werden, wie Japhets irdisches Segenserbtheil nicht ausreichend war ihn glücklich zu machen, ja wie er, ohne Antheil an Sems Erbe zu bekommen, rettungslos verloren ging. So weit Japhet sich über die Länder der Erde von seiner ursprünglichen Heimath weg verbreitet hatte, so weit hatte er sich auch von dem lebendigen Gott, dem Gotte Sems, entfernt. Wir könnten uns wohl denken, wie auf Grund unserer bisherigen Darstellung uns der Vorwurf gemacht werden möchte, als hätten wir die Farben, da wir das Heidenthum schilderten, zu licht gewählt. Was wir aber behaupteten, galt nur von dem frühen und frühesten Heidenthum, von den polytheistischen Völkern zu der Zeit, da sie, wenn schon als Heiden, so doch als fromme Heiden sich uns darstellen, wo sie von dem Erbe einer besseren Vergangenheit noch zu zehren scheinen. Wir ließen nicht unerwähnt, daß auch in dem Besten und Erhabensten, was das Heidenthum geleistet, der Keim des Todes mitgesetzt war, und daß jene natürliche Sittlichkeit, in deren Besitz wir die Völker in der epischen Zeit finden, nicht im Stande war, sie vor dem sittlichen Verfall zu bewahren. Derselbe trat ein, als man die Götter, die man sich selbst geschaffen, verlachen lernte; als der Glaube an diese Götter schwand, da brach auch die Sittlichkeit zusammen. In Griechenland trat der Verfall schon früher ein, der schreckliche peloponnesische Krieg

bezeichnet hier den Wendepunkt. So rasch die Höhe erstiegen war, so rasch sank man von ihr herab. Roms Auflösungsproceß beanspruchte weit längere Zeit, Jahrhunderte waren nöthig die scheinbar unverwüstliche Kraft dieses Reiches und Volkes zu brechen. Wenn das römische Volk, dieser bedeutende Factor des Indogermanenthums, kein Epos besitzt und darum uns keinen Einblick in sein ursprünglichstes, gewiß den übrigen epischen Völkern ähnliches, religiös und sittlich frisches Wesen, verstattet, so scheint es dagegen berufen zu sein, uns einen Blick in ein Schritt für Schritt seinem Untergange zueilendes Volk thun zu lassen. Nie ist die Welt wieder Zeugin eines solch riesenmäßigen Verfalles geworden. Rom, mit seinem Völkerconglomerat darf uns aber als Repräsentant des Indogermanenthums der ganzen vorchristlichen Welt gelten. Was es uns als Stadt und Reich der Cäsaren bietet in politischer, religiös-sittlicher und socialer Hinsicht, ist das Resultat der Geschichte der Völkerwelt, die Gott ihre eigenen Wege gehen ließ. Die Lehre, die es uns gibt, ist die, daß alle natürliche Kraft des Menschen nicht ausreichend ist, ihn vor dem Ruin zu bewahren. Der Baum, den wir einst so stolz und prächtig seinen Wipfel zum Himmel erheben sahen, ist morsch und kernfaul geworden und wird im Sturmwind neuer Ereignisse zusammenbrechen. Die Japhetische Völkerwelt gleicht dem verlornen Sohn in der Parabel; hinausgezogen in die Fremde hat er das ihm gewordene Erbtheil verpraßt und steht nun da arm und verkommen, das Königskind ein Bettler. Es wäre die Aufgabe des Bruders gewesen, suchend dem Verirrten nachzugehen und ihn in's Vaterhaus zurückzuführen oder mit Freuden wenigstens ihn reuig zurückkehren zu sehen; das ist aber nicht geschehen. Sem, d. h. Israel, blickte mit Verachtung auf den „unreinen Bruder," und mit Neid auf den, der mit ihm gleichen Erbes theilhaftig werden sollte; er hatte kein Herz und kein Verständniß für die Erfüllung des alten Weissagungswortes: „er wohne in den Hütten Sems." Er hat seine Schuld schwer büßen müssen. Was aber Israel, das Volk, zu thun verabsäumte, hat, so wollte es uns immer bedünken, ein Mann aus

ihm allein vollbracht, der Mann ist der Heidenapostel Paulus. Japhet einzuführen in die Hütten Sems, erkannte er als seine Lebensaufgabe. Es hat nicht fehlen können, daß unsere historisch gerichtete Zeit auch auf diesen Mann hin ihr besonderes Augenmerk richtete, daß man mehr und mehr diese Gestalt als eine von universal-historischer Bedeutung würdigen lernte. So sind denn neuerdings eine Reihe die verschiedensten theologischen Standpunkte vertretende Monographien erschienen, die den Heidenapostel zu erfassen versucht haben. Uns kommt er hier vorzugsweise von einer Seite in Betracht, als der Mann nämlich, der von Gott berufen ist, die Brücke zwischen Semiten und Indogermanen zu schlagen, der Allen Alles zu sein wußte, dem Griechen ein Grieche, wir sagen dem Indogermanen ein Indogermane, dem Juden, wir sagen dem jüdischen Semiten, ein Jude. Der Schluß ist ein sehr naheliegender, daß der Mann, der mit einer solchen göttlichen Mission in der Geschichte betraut war, auch die nöthige Ausrüstung dafür besessen haben werde. Dies ist denn auch der Fall. Wir vermögen bei dieser Ausstattung das Schwergewicht jedoch weniger in die formale Bildung, als die innere Disposition des Heidenapostels für sein Werk zu legen. Man hat ihm nähere Vertrautheit mit griechischer Literatur zugeschrieben; die dafür aufgebrachten Gründe dürften indeß zu wenig Beweiskraft haben. Bekanntlich finden sich in den paulinischen Briefen drei Citate aus den griechischen Dichtern Aratus, Menander und Epimenides (Apostelgesch. 17, 28; 1 Cor. 15, 33; Tit. 1, 12); allein es bleibt fraglich, ob die citirten Aussprüche nicht so sehr Gemeingut der Zeit und deßhalb proverbiellen Charakters waren, daß sie der Apostel gar wohl aus dem täglichen Verkehr mit griechisch Gebildeten kennen konnte; daß er aber nach der Bekehrung rücksichtlich seiner Bestimmung für die Heiden in Tarsus sich ernstlich mit griechischer Literatur beschäftigt habe, diese von Baumgarten vertretene Ansicht müssen wir mit Meyer eine sehr prekäre nennen.*) Viel

*) Meyer, Apostelgeschichte. 3. Auflage, S. 357.

schwerer aber wiegt die innere Disposition des großen Mannes für seinen Lebensberuf. Paulus vermag, obgleich Jude, obgleich Semit und zwar nach vielen Seiten hin ein völlig ausgeprägter Semit, doch indogermanisch zu fühlen und zu denken, und das ist's gewesen, was ihn seiner Aufgabe gewachsen machte. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß der Semit kein Dialektiker sei, wie denn die Literatur der Semiten, auch die Israels, wirklich dialektische Producte nicht aufzuweisen hat; man lese aber die Briefe des Paulus, vor allen seinen Römerbrief, und man wird sich des Eindrucks, hier einer wahrhaft großartigen Dialektik zu begegnen, nicht erwehren können. Ein jeder, der nicht wie Renan alles durch die gefärbten Gläser seiner fertigen Theorie ansieht, wird über paulinische Schreib- und Ausdrucksweise anders urtheilen, als daß sie analog dem Talmud nur einfach Ideen anhäufe, ohne innere Verbindung. Und wenn auch der Apostel, an die Corinther schreibend, bezeugen kann, daß er hohe Worte menschlicher Weisheit bei der Predigt des Evangeliums verschmäht, immerhin mußte er, und darauf kommt es an, dem indogermanischen Heiden sich voll und ganz verständlich zu machen. Der Gesichtskreis des Semiten, auch der des Israeliten, ist ein beschränkter, wie groß und weit ist aber der des Apostels. Wohl wissen wir, daß es religiöse Erkenntniß war, die seinen Geist geweitet hatte, die Erkenntniß von der Universalität des Evangeliums, aber diese Weite erstreckt sich bei ihm auch auf das Irdische, denn: „alles ist Euer, ihr aber seid Christi." Die Kirche hat Johannes mit dem Beinamen „der Theologe" geehrt, es kommt derselbe aber nach unserem Begriff von Theologie in der That Paulus vielmehr zu, „dem einzigen Gelehrten unter den Aposteln, dem Theologen im Kreise der Fischer und Zöllner."*) Wir wollen indeß nicht übersehen, daß auch eine Reihe äußerer Factoren nach Gottes Fügung zusammenwirken mußte, Paulus

---

*) Der Apostel Paulus, ein Lebensbild, Vortrag von Dr. Chr. E. Luthardt. Leipzig 1869.

zum Apostel der indogermanischen Völkerwelt zu machen. Providentiell war es, daß seine Wiege in Tarsus stand, einer Stadt, die seit Antonius eine urbs libera, sich durch ihren Eifer für die Wissenschaften auszeichnete, so daß sie zu Strabos Zeiten selbst Athen und Alexandrien durch ihre weitberühmten Schulen übertraf. Mögen auch die positiven Kenntnisse in heidnischer Wissenschaft bei Paulus nicht groß gewesen sein, unberührt konnte er jedenfalls in solcher Umgebung von hellenischer Bildung nicht bleiben, sie hat wenigstens indirect auf ihn eingewirkt. Providentiell ist's, daß Paulus römischer Bürger war und von diesem Rechte auch zu gelegener Stunde Gebrauch zu machen wußte. Als römischer Bürger durfte er auf kaiserliche Aburtheilung Anspruch erheben, als solcher zog er, wenngleich in Ketten, in die Welthauptstadt ein, als solcher predigte er den Gekreuzigten sogar denen von des Kaisers Hause. Mit seiner Lebensaufgabe der Welt der Indogermanen zugewiesen, nahm der Apostel auch keinen Anstand sich selbst als Indogermanen in die Geschichte einzuführen und vertauschte den semitischen Namen Schaûl mit dem römischen Paulus. Aber wenn auch Indogermane, der Semit ist in Paulus leicht zu erkennen, er trägt den Typus seiner Rasse und seines Volkes zu stark ausgeprägt an sich. Ein ganzer, voller, ächter Israelit ist dieser Mann; sofern israelitische Volksthümlichkeit im weiteren Boden der semitischen Rasse wurzelt, auch ein ächter Semit. Wir finden vor seiner Bekehrung das Judenthum seiner Tage in ihm verkörpert, wie in keiner anderen uns bekannten Persönlichkeit, auch der seines berühmten Lehrers Gamaliel nicht. Es ist die glühende Leidenschaft des rechtgläubigen Juden, dem es Gotteslästerung dünkt, in einem an den Schandpfahl Gehängten den Messias zu erblicken, welche den Pharisäerschüler bei der Hinrichtung des ersten christlichen Blutzeugen den kleinen Dienst des Kleiderbewachens zu übernehmen antreibt. Es ist dieser „Eifer mit Unverstand" gleichermaßen ein ächt semitischer Fanatismus, von dem beseelt wir den Pharisäer die Straße nach Damaskus ziehen sehen, die verhaßten Nazarener auszuspüren. Aber auf diesem Wege schlägt

dem Eiferer die Stunde, die Donnerstimme des Verfolgten dröhnt klagend und anklagend ihm in's Ohr: Saul, Saul, was verfolgst du mich? und der Lichtglanz des Erhöhten blendet das Auge des Verblendeten. Wie Gott im Wetterleuchten sich Israel als Propheten der Weltgeschichte erwählt', erwählt er sich im Aufleuchten himmlischen Lichtes den Saul zum Evangelisten an die Heidenwelt, und wie an Abraham ein besonderer göttlicher Ruf ergehen muß, um ihn zu dem zu machen, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, so ergeht an den, der diesen Segen den Völkern übermitteln soll, ein bestimmter Ruf Gottes. Die Antwort auf die Frage des Zitternden: Herr, wer bist du? ist gegeben; Tage schweren Kämpfens folgen und mit der Wiedergabe des Augenlichtes ist nun auch das innere Auge geöffnet. Der Saulus ist zum Paulus geworden; der stolze Pharisäer zum demüthigen Jünger JEsu, der schnaubende Verfolger der Gemeinde zu ihrer festesten Stütze. Das Wort, womit Paulus den zum Christen Gewordenen im Gegensatz zu seiner Vergangenheit charakterisirt, das Wort: „ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden," hat er aus der Erfahrung an sich selbst heraus geschrieben. Er ist derselbe und doch ein Anderer; noch lodert in der Seele die alte Gluth, es flammt im Auge das alte Feuer, aber die Gluth sengt nicht mehr, und das Feuer vernichtet nicht mehr. An sich selbst hat der Mann die Gegensätze erfahren: Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, Knechtschaft und Kindschaft, Gebundenheit und Freiheit; an ihm selbst ist es ihm klar geworden, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben allein, daß darum das Gesetz auch seine Endschaft in Christo erreicht hat und die Gnade für alle ohne Ausnahme in ihm vorhanden ist. Das wird nun der Gedanke seines Lebens, die Idee, für die er alles einzusetzen weiß, deren Geltendmachung aber auch sein Leben zu einem Kampfesleben ohne gleichen macht, zu einem Leben tiefer Tragik voll. Denn gerade das Volk, dem anzugehören er stolz ist, das seine Seele mit aller Liebe umfaßt, für

das er selbst in Augenblicken von Gott verstoßen zu sehen sich wünschen konnte, dies Volk tritt ihm und seinem Werke in steigender Feindschaft entgegen, und er kann sich der schrecklichen Gewißheit nicht verschließen, daß es dem göttlichen Gericht verfallen und des Heils verlustig gehen muß. Wohl war es der Herzenswunsch des Apostels, seinem Volk, den Brüdern nach dem Fleisch, den zu verkündigen, den er vor kurzem noch verfolgte; aber er erhält von seinem HErrn die Weisung: „Gehe hin, denn ich will dich unter die Heiden senden.“ Und er geht, er weiß es nun bestimmt, daß ihm das Evangelium an die Heiden vertraut ist. Allezeit ist er sich seiner besonderen Aufgabe bewußt geblieben und hat sich zwar als Aller Schuldner, insonderheit aber der Heiden, angesehen. Auch über die Wege, die er als Heidenapostel einzuschlagen hat, ist er sich klar, sie führen ihn in die großen Städte, die Knotenpunkte des Weltverkehrs. So durchzieht er, von Antiochien ausgehend, Asien, und predigt den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit, denen aber, die da glauben, göttliche Kraft und göttliche Weisheit. Die Synagoge ist ihm die nächste von Gott gewiesene Predigtstätte, Israel hat den Vortritt; ihm bringt er zuerst die Botschaft des Heils, um sich alsdann erst, meist aus der Schule durch den neidenden Widerspruch des erwählten Volkes hinausgedrängt, den Heiden zuzuwenden. Ueberall werden Gemeinden gesammelt, die als helle Leuchten Licht und Funken in die sie umgebende dichte Nacht des Heidenthums werfen. So war er mit seinen Begleitern nach Troas gekommen an der Küste des Aegäischen Meeres am Hellespont, in die Nähe jenes sagenberühmten Kampffeldes. Auf die Inselwelt, die vor ihm lag, schaute sein Auge hin, und weiter hinaus blickt er nach den classischen Gestaden Griechenlands. Da ergeht auf's neue des Geistes Ruf an ihn: mache dich auf, ziehe hinüber! Denn des Nachts erscheint ihm im Gesicht ein macedonischer Mann und bittet: kommt herüber und helft uns! Wir müssen es ein Moment von welthistorischer Bedeutung nennen, als der Fuß des Heidenapostels das Festland Europas

betrat. Wenn H. Leo fordert, daß Deutschland auf das Grab des Bonifacius einen nie welkenden Kranz der Dankbarkeit niederlege, als auf das Grab des Mannes, der eigentlich erst ein Deutschland geschaffen, so möchten wir mit gleichem und größerem Rechte noch verlangen, daß das gesammte Abendland mit Kranz und Palme einer nie ersterbenden Erkenntlichkeit den Grabstein des Apostels Paulus, dieses „geistigen Atlas," wie ihn Monod nennt, schmücke. Durch ihn und seine Arbeit wurde den gealterten Völkern ein neues, wenn auch nur kurzes Leben eingehaucht, und denen, die auf ihren Trümmern neue Reiche gründeten, das geschenkt, was sie aus rohen Horden zu Völkern der Bildung und Cultur machte.

Athen und Corinth, die großen Bildungsstädte, dürfen in ihren Mauern den großen Heilsverkünder begrüßen und seine Predigt hören. Verweilen wir einen Augenblick mit dem Apostel in Athen; scheint er uns doch da gerade als Semit und Indogermane aufzutreten. Er ist in Athen, der ruhmumstrahlten Metropole altclassischer Weisheit und Wissenschaft angekommen. Wohl war der Schimmer, den frühere, bessere Zeiten um das Haupt dieser Königin gewoben hatten, schon stark verblichen, dennoch war sie auch damals noch, trotz der Vernichtung ihres Wohlstandes, selbst in ihrer Stille und Verödung unvergleichlich schön; noch immer zehrte sie von ihrem alten Ruhmeserbe, und ihr Name übte auf Alle einen wunderbaren Zauber aus. „Der Dämon des Neides weinte vor Gram, wenn er die makellose Herrlichkeit dieser Stadt erblickte. Dem Zauber jener wundervollen Werke, mit denen die Zeit des Perikles Athen geschmückt hatte, vermochte sich auch der für Kunstschönheit unempfängliche römische Gast nicht zu entziehen; obwohl schon ein halbes Jahrtausend alt, erschienen sie wie neu und eben vollendet. Die Zeit hatte sie nicht angetastet, ein Duft der Frische schwebte darüber, als wäre ihnen ein ewig blühendes Leben und eine nie alternde Seele eingepflanzt worden. Mit neuen Prachtbauten, die freilich hinter jenen unendlich zurückstanden, schmückten später Hadrian, dem Athen eine neue Blüthe verdankte, die Antonine,

Herodes Attikus die Stadt."*) In dieser Stadt also finden wir den Apostel auf die Ankunft der zurückgebliebenen Gefährten Silas und Timotheus wartend. Er durchwandert ihre Straßen und Plätze, er mustert ihre Tempel, Götterbilder und Altäre, aber auf ihn macht die Fülle der Kunst und Pracht nicht den Eindruck, dessen sich die Tausende von Fremden zu überlassen gezwungen waren. Er sieht jene Kunstgebilde mit dem Auge des Semiten, alle die Tempel, Altäre und Statuen mit dem des Monotheisten an, und „er ward aufgebracht in seinem Geiste" über die „von Götzenbildern strotzende" Stadt. Was aber der Semit und Monotheist fühlt, darüber kann der Apostel JEsu Christi nicht schweigen. So sehen wir ihn denn an der classischen Stätte des Areopag; hier, wo attische Beredtsamkeit geglänzt, wo die großen Processe der athenischen Bürger geführt wurden, verkündigt Paulus die Wahrheiten des Evangeliums, führt er die Sache seines Herrn. Aber gerade da bewundern wir im Semiten den Indogermanen. Die Rede, die er vor Stoikern und Epikuräern hält, ist formell wie materiell ein Meisterstück, die Sprache wahrhaft classisch. Nichts von dem altarstürzenden und bilderstürmenden Eifer des alten Prophetenthums lodert in ihr; apostolische Klugheit und christliche Liebe zu denen, die in der Irre gehen, klingt aus jedem seiner Worte uns entgegen. Er rühmt in urbaner Weise, mit einer captatio benevolentiae beginnend, der aber etwas vom attischen Salz feiner Ironie beigemischt ist, die große Gottesfürchtigkeit, womit Athen sich durch die Menge seiner Tempel und Altäre auszeichnet. Er hat ihre Cultusgegenstände genau betrachtet und da einen Altar gefunden mit der räthselhaften Aufschrift: „Dem unbekannten Gotte." Diesen unbekannten Gott will er ihnen verkündigen, den Gott, der da ist Schöpfer Himmels und der Erden, der allgenugsam in sich selbst, nicht der Pflege von Menschenhänden bedarf. Dieser Gott ist auch der HErr der Geschichte und Völker, der ihnen die

---

*) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms von August bis zum Ausgang der Antonine. Leipzig 1865, 2. Aufl., II, 63 f.

Grenzen zeitlicher Dauer und räumlicher Ausdehnung gezogen, und sie dazu führen wollte, ihn zu suchen; und den sie suchen sollten, aber nicht gefunden haben, er ist ihnen nahe genug, in ihm leben, weben und sind wir, wie auch mehrere ihrer Dichter bezeugt haben: „wir sind göttlichen Geschlechtes." Sind die Menschen das aber, so kann die Gottheit selbst nicht zur Erscheinung kommen in den Gestaltungen menschlicher Kunst. Doch hat Gott, der lebendige, wahre Gott, die Zeit der Unwissenheit übersehen, jetzt aber gebietet er allen Menschen Buße zu thun angesichts des großen Tages, an dem er den Erdkreis richten wird durch den einen Mann, den er beglaubigt hat durch seine Auferstehung von den Todten. So spitzt sich die Rede, ein Meisterwerk apologetischer Redekunst, in der wir den Apostel, um dem Evangelium Seelen zu gewinnen, den Heiden ein Heide werden sehen, ihrer Pointe zu. Hohngelächter unterbricht ihn, aber was thut's? er hat gezeugt und der ausgestreute Same ist nicht verloren.

Mächtiger als Athen zieht aber den Heidenapostel die Stadt an, welche urbs orbis terrarum ist, von der als Herzkammer die Adern des Weltverkehrs, welche den ganzen riesigen Reichskörper durchziehen, ausgehen. Dort möchte er so gern an den Stufen des Cäsarenthrones das Panier des Kreuzes aufpflanzen, dort das Wort des Lebens verkündigen. Was er sehnlichst gewünscht, was er oft sich vorgenommen, soll endlich sich verwirklichen, freilich in anderer Weise, als er gedacht. Als Gefangener, mit der Kette beladen, hält er seinen Einzug in die Kaiserstadt. Auch dort war sein Wirken nicht vergeblich; „Viele gewannen aus seinen Banden Zuversicht." Aber was wir über die Thätigkeit und Erfolge des Apostels in Rom erfahren, ist im Ganzen zu wenig und nimmt unser Interesse nicht in dem Maße in Anspruch, als jenes merkwürdige und großartige Actenstück neutestamentlicher Literatur, seine Zuschrift an die Gemeinde zu Rom, der Römerbrief. Mit ihm will der Apostel sich den Weg in die Welthauptstadt und ihre Christengemeinde, den Weg zu den Herzen der Brüder bahnen. Während er im Begriff steht, noch einmal nach Jerusalem zu reisen, um mit der Ueberbringung

der großen Liebessteuer ein Band der Gemeinschaft um juden- und heidenchristliche Gemeinden zu schlingen, wirft er ein Seil der Liebe in den fernen Westen hinaus, mit dem er die Gemeinde zu Rom an sich ziehen will. Der Brief ist eine That. Wie Paulus sich des Evangeliums nicht geschämt hatte zu Athen, der Pflanzstätte hellenischer Weisheit, so scheut er sich nicht in die Stadt der Paläste dies Evangelium zu tragen. Mit dem Bekenntniß: ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht, tritt er dem römischen Machtreich kühn entgegen. Kaum ein anderer Brief des Apostels gibt uns so viel Licht über seine Auffassung des Heidenthums, als gerade der Brief an die Römer, in dem er den Nachweis liefert, daß beide, die Welt der Juden und Heiden, unter der Sünde gefangen liegen. Welch tiefen Einblick hat er in die sittlichen Zustände der damaligen Zeit, und wie weiß er den religiös-sittlichen Herzschlag der Heiden zu belauschen, wenn er sagt, daß ihre Gedanken sich untereinander verklagen und entschuldigen. Wohl hat auch der Heide eine Offenbarung, es ist die in den Werken der Schöpfung gegebene, vom vernünftigen Menschengeist erkennbare und auch erkannte, wohl hat er ein Gesetz, das in das Herz hineingeschriebene, vom Gewissen bezeugte, aber er ist neben dem Schöpfer vorbeigegangen und hat die Ehre, die ihm gebührte, auf das Geschöpf übertragen. Nicht nur eine intellektuelle, sondern vor allem eine sittliche Verirrung ist die Quelle alles Polytheismus, und der Mensch steht unentschuldbar vor seinem Gott. Die grauenhaften sittlichen Verirrungen, in welche die heidnische Welt hineingerathen, sind eine göttliche Strafe für ihren Abfall. Gott hat sie dahingegeben in die schändlichsten Lüste. Ein entsetzliches Bild, das uns Paulus mit dem universellen Blick des Heidenapostels von der Welt seiner Tage in dem ersten Capitel des Briefes aufrollt, ein wahres Nachtgemälde; aber, wer das damalige Heidenthum kennt, wird den Mann nicht beschuldigen, die Farben zu dunkel gewählt zu haben. Es stehen ihm Zeugen zur Seite, deren Urtheil wahrlich kein parteiisches genannt werden mag: ein Sallust, Livius, Seneca,

Tacitus. Seneca urtheilt: „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern, es wird mehr verbrochen, als was durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Tagtäglich wächst die Lust zur Sünde, tagtäglich sinkt die Schaam. Verwerfend die Achtung vor allem Besseren und Heiligen stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr, es tritt vor Aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden, und in Aller Gemüther ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist." „Durch Tugenden", schreibt Livius in der Vorrede zu seinem Geschichtswerk, „ist Rom gewachsen bis jetzt, wo wir weder unsere Laster, noch deren Gegenmittel ertragen können." Tacitus rühmt in seiner Germania, mit der er seinen Landsleuten einen Sittenspiegel vorhalten wollte, daß bei den Deutschen niemand des Lasters lache, und verführen oder verführt werden nicht Zeitgeist genannt werde. Ein Blick in die Frauenwelt damaliger Zeit, von der Ovid, der elende Wüstling, frech aber wahr scherzen konnte: Frauentugend sei in Rom nicht zu finden; ein Blick auf die Theater mit ihren unnatürlich-blutigen Ergötzungen, womit ein entartetes Geschlecht die im Uebergenuß der Lüste stumpfgewordenen Nerven aufzureizen suchte; ein Blick auf den liederlichen Hof mit seinen glänzenden Greueln, auf die von den Pächtern grausamst ausgeplünderten Provinzen, drückt unter jenes Capitel des Römerbriefs ein unlösbares Siegel. So die Welt der Heiden — und die der Juden? Von ihr gilt, „worinnen du einen anderen richtest, verdammst du dich selbst, dieweil du eben dasselbe thust, was du richtest." Israel muß der Apostel zurufen: „eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden." Aber über dem Dunkel der menschlichen Sünde leuchtet die Gnade Gottes in Christo auf. Für Alle ein Heil in der Gerechtigkeit, die Gott darbietet, für Alle ein Weg zum Heil, der des Glaubens, der diese Gerechtigkeit ergreift, für Alle ein Ziel, die Kindschaft Gottes, ein Volk des Höchsten zu werden. So führt uns Paulus aus dem Todesthal

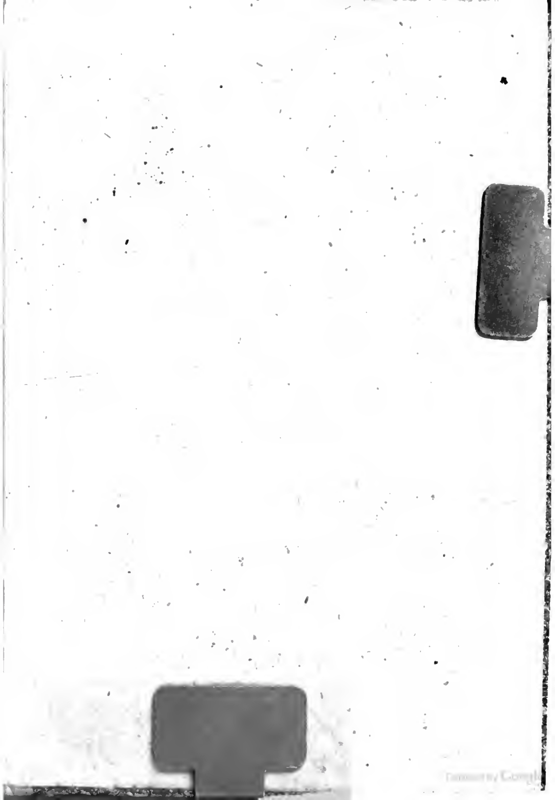
menschlicher Sünde und Verschuldung auf die lichte Höhe der freien Gnade Gottes; mit sicherem Blick überschaut er den Entwicklungsgang der Menschen und mit fester Hand zeichnet er uns denselben in markigen, großartigen Zügen. Der Semit hat keine Philosophie, Paulus bietet uns im Römerbrief einen ersten, wahrhaft göttlich-tiefen Entwurf einer Philosophie der Geschichte. Auch das für ihn qualvolle Problem der Verstoßung des auserwählten Volkes löst sich ihm auf der Höhe seines Standpunktes. Wenn der Heiden Fülle eingegangen sein wird, wenn Japhet eingeführt ist in Sems Hütten, dann wird auch für das verstoßene Volk die Stunde der Erbarmung schlagen, Israel wird selig werden. So hat Gott alles beschlossen unter den Unglauben, daß er Aller sich erbarme.

Der Apostel ist an den Schluß seiner Darlegung gekommen; von der Höhe einer göttlichen Geschichtsphilosophie sieht er das Morgenroth der Ewigkeit aufdämmern; die Wege, die Gott mit den Völkern gegangen, sind ihm klar, das Ziel, in dem sie alle auslaufen, hat sein Auge erkannt. Wir stellen uns mit ihm auf diese Höhe und blicken von ihr herab auf die Welt der Semiten und Indogermanen, noch mehr auf die gesammte Völkerwelt, auch auf die Stämme, die in der großen Geschichte keinen Platz fanden. Die Ewigkeit wird uns dereinst alle Räthsel lösen. Auf solchen Standpunkt gestellt fühlen wir uns wie auf lichter Bergeshöhe dem näher gerückt, der da ist Herr der Völker und Geschichte, und vor ihm uns beugend sprechen wir es in anbetender Bewunderung dem Apostel nach: O welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist Alles.

Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

Druck von Hundertstund & Pries in Leipzig.






BIBLIOTECA